

# Unidad 9

---

- La Religión y la Diferenciación Social y Cultural

- 9.1 La tesis de la ética protestante
- 9.2 Religión y política
- 9.3 La religión y la estratificación social
- 9.4 Una tipología de las sectas

## Cuarta Parte

### LA RELIGIÓN Y LA DIFERENCIACIÓN SOCIAL Y CULTURAL

LAS CONTRIBUCIONES de esta parte se ocupan sobre todo de aspectos especiales de la sociología de la religión. Se interesan por la religión en relación con algún aspecto específico de la sociedad más amplia, como la adhesión política, o tratan algún aspecto especial de las instituciones religiosas. Algunos de los ensayos enfocan sociedades complejas, industriales, en que la creencia y la práctica religiosas son marcadamente diferentes de otros sectores de la vida social, mientras que otros ensayos se ocupan precisamente de situaciones en que el grado de diferenciación de la religión frente a otras esferas es bajo y en que la especialización dentro de la esfera religiosa es relativamente escasa. La única excepción posible a esta descripción general es la lectura 17, de Eisenstadt, sobre la importancia del protestantismo en la transformación de las sociedades de Occidente durante el periodo siguiente a la Reforma del siglo XVI. Este ensayo prepara el escenario, en sentido histórico y sociológico, para varias de las colaboraciones siguientes. Hay una breve introducción a cada sección.

## La religión y el cambio social

ENTRE todos los temas de que se han ocupado a través de los años los sociólogos de la religión, la tesis de Weber acerca de la conexión entre el protestantismo y la ética del trabajo de las sociedades capitalistas es sin duda la mejor conocida. Ha sido debatida por sociólogos, historiadores, intelectuales religiosos y economistas durante cerca de sesenta años, y la controversia no muestra señales de abatimiento. En cierto sentido el debate es en gran medida histórico. ¿Hay pruebas suficientes para confirmar que las enseñanzas religiosas del protestantismo emergente, sobre todo en sus formas calvinistas, tuvieron la consecuencia social de establecer una orientación nueva para la actividad económica, una orientación que subrayaba las virtudes sacrosantas del ahorro, la disciplina y el cálculo cuidadoso? Para el sociólogo se trata de una cuestión moral que gira alrededor del problema relativo al grado en que las ideas religiosas pueden funcionar como fuentes independientes de motivación y de innovación social y cultural. Durante muchos años la controversia iniciada por Weber enfocó estos problemas históricos y sociológicos sobre todo en términos del hincapié específico hecho por Weber sobre la relación entre la adhesión religiosa y las orientaciones y las acciones económicas de los individuos. En cambio, en años recientes la atención se ha desplazado hacia un nivel de análisis de más alcance. Los sociólogos han discutido crecientemente temas tales como la importancia del cambio religioso en la realización de reformas en los sistemas de valores de las sociedades; las consecuencias de que los grupos religiosos ocupen posiciones subordinadas, de minoría, en las sociedades, etcétera. En la lectura 17 Eisenstadt se ocupa de tales temas en el contexto de la exploración de la contribución hecha por el protestantismo a los cambios en la estructura política de sociedades específicas. Su ensayo es especialmente valioso como una síntesis de los debates y los hallazgos recientes.

## 17. LA TESIS DE LA ÉTICA PROTESTANTE \*

S. N. Eisenstadt

### I

LA FAMOSA tesis de la "Ética protestante" de Weber —publicada originalmente por él como "Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", en *Archiv für Sozialwissenschaft in Sozialpolitik*, 1904-1905 (vols. 10 y 11), y reproducida en su *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie*, 1920 (véase también Weber, 1930)—, que supuestamente ha atribuido el surgimiento del tipo moderno de capitalismo, por oposición a los tipos premodernos,<sup>1</sup> a la influencia del protestantismo y sobre todo del calvinismo, ha constituido —probablemente más que cualquiera otra tesis específica singular en las ciencias sociales— un foco continuo de controversia científica.

Esta controversia se ha encendido de nuevo en cada decenio, y cada generación de académicos ve en ella un reto continuo. Aunque en cada generación hubo quienes le negaron toda validez, como Robertson (1933) en los años veinte, Fanfani (1934) en los años treinta, y Samuelson (1961) en los años cincuenta, de algún modo aun tales refutaciones hubieron de ser subrayadas de nuevo porque cada generación hubo de afrontar el hecho de que muchos académicos todavía atribuyen a esta tesis alguna importancia fundamental en las ciencias sociales en general y en la comprensión de la modernidad en particular.

En los últimos quince años, con el surgimiento del gran interés por el desarrollo y la modernización fuera de Europa, ha revivido de nuevo el interés por esta tesis. Muchos buscan en la existencia o la inexistencia de algún equivalente de la ética protestante la clave de la comprensión del éxito o de la falta de éxito de la modernización en países no europeos. Para entender lo que hay en esta tesis que pueda tener una importancia fundamental, convendrá examinar muy brevemente algunas de las etapas principales de la controversia que la ha rodeado, aunque desde luego resultaría imposible presentar aquí una historia completa de esta controversia.

\* Extractos de S. N. Eisenstadt, "The Protestant ethic thesis in analytical and comparative context", *Diogenes*, núm. 59 (1957), pp. 25-46 (reproducido en S. N. Eisenstadt [comp.], *The Protestant Ethic and Modernization*, Basic Books).

<sup>1</sup> Véase en Weber (1961, p. 4), su distinción entre el capitalismo premoderno y el moderno.

Podemos distinguir en términos muy generales dos tipos de argumentos controvertibles en relación con la tesis weberiana, que corresponden hasta cierto punto, pero no del todo, a las etapas cronológicas de su desarrollo. La primera etapa de esta controversia, cuyo resumen mejor se encuentra en el artículo de Fischhoff (1944) y en el libro de Baerling (1946) (véase también Tawney, 1956; Elton, 1963, pp. 312 ss.), se ha ocupado sobre todo, aunque no por completo, del análisis de la supuesta conexión causal directa entre la ética protestante-calvinista por una parte y el desarrollo del capitalismo por la otra. En esta etapa la tesis weberiana fue atacada en casi todos los términos de la ecuación supuesta. Algunos han subrayado que la mayoría de las comunidades calvinistas iniciales —ya sea la propia Ginebra de Calvino, o las primeras comunidades calvinistas en Holanda, en Escocia, o en el Palatinado— no favorecieron el desarrollo de orientaciones u organizaciones económicas nuevas, más autónomas; que en sus actitudes manifiestas hacia las actividades económicas no fueron mucho más allá de las orientaciones más severas del catolicismo medieval, y que en algunos sentidos fueron aun más conservadoras y restrictivas respecto de tales actividades, sobre todo debido a su predilección por la regulación religiosa extrema, totalizadora, de todos los aspectos de la vida, que las hizo tomar todas estas cuestiones más en serio que el catolicismo medieval.

En el otro extremo de la ecuación se subrayó a menudo que los primeros impulsos vigorosos del capitalismo se desarrollaron en la Europa católica anterior a la Reforma —ya sea en Italia, Bélgica o Alemania—, y que tales impulsos fueron mucho más “desarrollados” que los observados en los primeros países protestantes o calvinistas. Por el contrario, el retroceso o el retraso económicos se asentaron muy a menudo en muchas de estas comunidades, por ejemplo en la Ginebra de Calvino, debido en no escasa medida a las orientaciones restrictivas de las comunidades protestantes antes mencionadas.

Otros autores han expresado dudas sobre el “mecanismo” específico mediante el cual, según Weber, la creencia calvinista se transformó en la motivación de estas actividades económicas mundanas, o se conectó con ésta; por ejemplo las derivaciones psicológicas de la idea de la predestinación, la gran ansiedad que esta idea creó entre los creyentes y los llevó a realizar en forma compulsiva las actividades mundanas para probar su calidad de elegidos.

Mientras algunos de los críticos tendieron a poner en duda la importancia misma de cualquier aspecto de la orientación religiosa calvinista para el desarrollo de los marcos y las actividades modernos, otros como Hudson (1949, 1961) y más tarde los George (1958, 1961) tendieron a señalar otras orientaciones del *Weltanschauung* calvinista, como el hincapié en la responsabilidad

individual y en la orientación general hacia “este mundo” (por oposición a la orientación “ultramundana” de muchas otras religiones), y la sacudida general del *Weltanschauung* tradicional, como formas o mecanismos a través de los cuales la perspectiva protestante, calvinista puritana, o sectaria podrían propiciar el desarrollo de la modernidad.<sup>2</sup>

Otros, que admitieron la “predilección” del protestantismo por diversos aspectos del mundo “moderno” —ya sean las actividades económicas, científicas o políticas modernas—, tendieron a atribuir esta predilección a situaciones y exigencias estructurales en las que quedó colocado el protestantismo como resultado de las guerras religiosas o la Contrarreforma, al hecho de que el protestantismo ocupaba una posición minoritaria en estos países, o al efecto indirecto del protestantismo sobre la estructura institucional global de estos países en el sentido de un pluralismo y una tolerancia crecientes. A menudo subrayan que la tendencia de muchos protestantes —los hugonotes en Francia o en el exilio, las sectas protestantes en Holanda y en Inglaterra— a participar más activamente que sus vecinos católicos o aun luteranos en las actividades capitalistas modernas, se desarrolló de ordinario más tarde, en los siglos XVII y XVIII, y que muy a menudo se debió a razones muy poco relacionadas con la creencia calvinista original y muy relacionadas con factores tales como la persecución, la emigración y el exilio forzados, y la negación de posibilidades de participación en esferas políticas y culturales predominantes.

Otros aun tendieron a subrayar que las tendencias de los protestantes a participar en estas actividades fueron desarrollos posteriores, no necesariamente típicos de la corriente principal del calvinismo o el protestantismo, sino más característicos de su transición hacia un mundo más plural, tolerante, semisecularizado, y de la declinación de sus fuertes adhesiones religiosas, que de sus propias tendencias religiosas inherentes iniciales. Para estos autores fue a menudo el *debilitamiento* de los impulsos religiosos totalizadores originales de los puritanos lo que proveyó la conexión básica entre los protestantes y la modernidad.

El estudio clásico de Tawney (1926), que pretendía ser una defensa simpática de la tesis de Weber contra muchos de los críticos anteriores como Robertson, fue básicamente un estudio detallado precisamente de los procesos del cambio continuo de las orientaciones motivacionales de los grupos puritanos hacia la secularización, del hincapié creciente en los motivos y las actividades económicas dentro de una sociedad que se volvía cada vez más “tolerante” y secular.

Así pues, casi en todas las críticas de este tipo, o de esta etapa, podemos observar una actitud ambivalente hacia la tesis de

<sup>2</sup> En este sentido véanse también los trabajos anteriores de Hauser (1963). Varios de los estudios pertinentes pueden encontrarse en Green (1959).

Weber. Por una parte encontramos una crítica de la relación causal directa entre el surgimiento del protestantismo y el desarrollo de actividades económicas que supuestamente ha explicado Weber en el contexto concreto europeo o norteamericano. Pero por otra parte, la mayoría de estos críticos, a excepción de los negativistas extremos, admiten que a pesar de todo esto había en efecto "algo" en la tesis weberiana. En una forma u otra reconocería la existencia de cierta "intuición" o germen de verdad en la tesis de Weber, sin llegar sin embargo a definir con exactitud en qué podría consistir este germen, fuera de los términos muy amplios, generales, antes mencionados.

## II

Para entender mejor este "germen" debemos pasar al segundo tipo de argumento, o a la segunda fase de la controversia. Este tipo de argumento puede ya encontrarse en los primeros trabajos de Troeltsch (1912, 1931) y de Holl (1927, 1959). Aunque estos dos académicos se encontraban en cierto sentido en campos aparentemente opuestos —Troeltsch apoyando la tesis de Weber y Holl refutándola por lo menos en parte—, tenían en gran medida algo en común. Ni Troeltsch ni Holl se interesaban sobre todo por el análisis de los mecanismos de la relación causal directa suelta entre el protestantismo y la actividad capitalista. Troeltsch reconocía sin ambages que el ímpetu inicial del calvinismo fue lo que ahora llamaríamos totalizador, es decir, un intento por establecer una civilización nueva totalmente regulada por preceptos religiosos.

Pero el problema principal no era para Troeltsch si estas orientaciones iniciales promovieron o aun propiciaron los diversos tipos de tales actividades modernas, sino más bien cuál hubiera sido su influencia una vez que no pudieron establecer los primeros impulsos totalizadores.

La principal preocupación o la polémica de Holl contra Weber y Troeltsch era principalmente la defensa del luteranismo, que a menudo se ha descrito como la fuerza más conservadora de la Reforma, con escasas capacidades de transformación, frente al calvinismo más dinámico y revolucionario. Contra esta concepción sostuvo Holl que desde un punto de vista ampliamente comparativo (una visión que en su obra incluye el análisis de la iglesia oriental), el luteranismo sí contenía una tendencia propia dinámica, transformadora, que si bien difería de la del calvinismo por centrarse más en el individuo y menos en la *comunidad religiosa*, en condiciones adecuadas podría contribuir grandemente a la creación de formas de vida y cultura modernas.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Véase en Nelson (1965) lo relativo a estas diferenciaciones entre el lute-

Pero este tipo de enfoque de la tesis de Weber ha sido grandemente olvidado, y sólo recientemente ha sido empleado de nuevo, a menudo sin referencia a estos estudios anteriores, en formas diferentes por diversos académicos. De éstos, una breve discusión de la obra de Trevor-Roper, Luethy y Waltzer<sup>4</sup> puede ser muy útil para los fines de nuestro análisis.

Luethy, y hasta cierto punto Trevor-Roper, niegan la corrección de la tesis de Weber en el campo económico propiamente dicho. Sostienen que el desarrollo económico de Europa fue independiente de la repercusión específica directa del protestantismo. Muestran, por ejemplo, como otros lo hicieron antes que ellos, que el primer efecto inicial del protestantismo sobre la vida económica fue restrictivo, como se observa en la Ginebra de Calvino.

Pero admiten, y aun subrayan, que sobre todo Inglaterra y Holanda, y hasta cierto punto los países escandinavos, tuvieron mayor éxito, después de la Contrarreforma, en el desarrollo de instituciones modernas, viables, continuas, flexibles, tanto en el campo económico como en el político o el científico, que la mayoría de los países católicos como España, Italia, o aun Francia, que fueron los primeros en desarrollar muchos marcos institucionales modernos.

En un nivel del argumento parece como si para ellos, al igual que para algunos de sus precursores, esto se hubiese debido sobre todo a las implicaciones o las exigencias estructurales de la victoria del protestantismo, y no necesariamente a algo inherente en la orientación religiosa del protestantismo en general, o del calvinismo y el puritanismo en particular. Pero en otro nivel del argumento la concepción ya es diferente. Por ejemplo, Luethy traspone la teoría de Weber casi por entero al campo político. Para él, el mayor efecto del protestantismo sobre la historia europea se ha dado en el campo político. Según él este efecto se efectuó a través de la referencia directa a la Biblia como una fuente de bases nuevas de legitimación de la autoridad, y a través del nuevo ímpetu estructural hacia el desarrollo de contextos plurales promovidos por el resultado de la Contrarreforma o las guerras religiosas.

En principio el tipo de crítica que Luethy formula contra Weber podría formularse con facilidad contra su propia tesis. Podría demostrarse sin dificultad que el impulso político original

ranismo y el calvinismo, vistas también desde la posición del gran hincapié de Weber sobre el calvinismo. Véase también Müller-Armack, 1959. Más recientemente Ritter (1938, 1950, esp. cap. 3) ha esgrimido una tesis similar en relación con el luteranismo.

<sup>4</sup> Véanse Trevor-Roper, 1965a, Luethy, 1964, y Walzer, 1964, 1965. Véase también Luethy (1965, pp. 58-99), donde se han reproducido algunas partes de su obra sobre la banca protestante, especialmente importantes desde el punto de vista de una discusión *general* de la tesis de la ética protestante.

del luteranismo o el calvinismo no tomó una dirección "liberal" o democrática, sino más bien una dirección más "totalizadora". Pero cualquiera que sea la corrección de tales críticas de los detalles, estarían desorientadas en lo principal porque el análisis de Luethy no se ocupa del efecto económico o político directo, ni de los "resultados" de las actividades de ciertos grupos religiosos; sino más bien de sus efectos transformadores, como ocurrió también con Troeltsch y Holl.

Desde este punto de vista es muy significativo el trabajo más específico de Luethy (1959-1961; esp. vol. 2, p. 786) sobre el banco protestante. Aquí demuestra cómo la diferencia fundamental entre las finanzas "católicas" y los "bancos protestantes" se basaba en el grado en que estos últimos no estaban ligados al orden político dado sino que se concibieron como una esfera autónoma de actividad organizada, apoyada en la legitimación del cálculo económico. Esta legitimación podría derivar de la ética calvinista, pero se desarrolló en Ginebra sobre todo después de la caída del régimen inicial, totalizador-religioso, de Ginebra, mientras que en Francia la dependencia de los monarcas respecto de los bancos protestantes (sobre todo extranjeros) se desarrolló también sólo después de la expulsión de los hugonotes por una parte y de las bancarrotas de las finanzas reales ("tradicionales católicas") por la otra.

Indicaciones paralelas han sido desarrolladas más plenamente aún por el análisis independiente hecho por Waltzer de los dos grupos que configuraron el puritanismo en Inglaterra: la inteligencia (ministros, estudiantes y legos intelectuales) y los caballeros rurales. Waltzer demuestra que originalmente los impulsos del calvinismo no se dirigieron hacia el campo económico sino hacia el político, y que en este campo también fueron al principio totalizadores en su mayor parte.<sup>5</sup> Pero luego demuestra, en un análisis muy detallado, cómo tras el fracaso inicial de estas orientaciones totalizadoras, cuando los puritanos se convirtieron en una minoría perseguida, y sobre todo en una minoría *exiliada* de "intelectuales", ocurrió una transformación de sus orientaciones hacia la reconstrucción de reglas y organizaciones nuevas, patrones nuevos de conexiones humanas, y una sociedad y un cuerpo político nuevos.

### III

Así pues, el trabajo de Luethy sobre la banca y el análisis de

<sup>5</sup> Véase Walzer, 1965. En Burrell (1960) y en Trevor-Roper (1963) puede encontrarse un acento similar en las actividades políticas de algunos protestantes, sobre todo franceses y escoceses.

Muchos autores han explorado previamente las capacidades transformadoras, en el campo político, de la idea puritana del contrato. Véanse, entre otros, Hudson, 1949, 1961, y Breuer, 1950.

Waltzer de la inteligencia puritana contienen en efecto indicaciones muy importantes para la revisión plena de la tesis weberiana en sus aplicaciones analíticas y comparativas más amplias.

El meollo de esta revisión se encuentra en el cambio del curso del argumento, de un examen de la supuesta relación directa, causal, entre el protestantismo y el capitalismo (u otros aspectos del mundo moderno), al de las capacidades transformadoras del protestantismo.

Por supuesto, es verdad que originalmente la Reforma no fue un movimiento "modernizador". No tenía impulsos modernizantes muy fuertes; en realidad pretendía el establecimiento de un orden religioso sociopolítico "medieval" nuevo, más puro. Originalmente el protestantismo fue en efecto un movimiento religioso que perseguía la restructuración religiosa del mundo. Precisamente debido a estos fuertes impulsos religiosos "mundanos", desde el principio mismo el protestantismo fue aceptado e incluido en las principales tendencias sociopolíticas, económicas y culturales de cambio que la sociedad europea (y sobre todo la del Occidente y el centro de Europa) estaba experimentando desde fines del siglo XVII: el desarrollo del capitalismo, el desarrollo de estados del Renacimiento, el absolutismo y la consiguiente crisis "general" del siglo XVII, la crisis entre "Estado" y "sociedad", y el desarrollo de una perspectiva y una ciencia seculares (Trevor-Roper, 1965b).

La Reforma no provocó directamente ninguno de estos desarrollos, aunque por supuesto contribuyó en muchas formas indirectas al debilitamiento del marco tradicional de la sociedad europea. Muchas de estas crisis o estos desarrollos derivaron de las mismas raíces generales que la Reforma: de la crisis de la civilización católica en general y de la Iglesia Católica en particular. Pero su causa específica, al igual que los grupos que los estimularon, ya fuesen los humanistas como Erasmo o los nuevos comerciantes internacionales como los Fugger, difirieron en general de los reformadores, aunque en ocasiones se yuxtaponían y muy a menudo servían como grupos importantes de referencia recíproca. Pero por fuertes que hayan sido las interrelaciones concretas entre estos diversos grupos y las diversas "crisis" que estimularon, ninguno fue una causa *directa* del otro.

La significación de la Reforma y el protestantismo no se encuentra en el hecho de que haya causado u originado directamente tipos nuevos de actividades económicas, políticas o científicas, sino en su contribución a la restructuración de la sociedad europea, una restructuración que se desarrolló como resultado de todas estas crisis pero que alcanzó su expresión más plena, en el periodo posterior a la Contrarreforma, en los países protestantes que en los católicos, debido a algunas de las capacidades transformadoras del protestantismo tal como se desarrolló en estos

ambientes. Este efecto fundamental del protestantismo en el sentido de la modernidad apareció después del fracaso de sus orientaciones sociorreligiosas totalizadoras iniciales.

Así pues, desde un punto de vista ampliamente comparativo, la importancia especial del protestantismo podía verse en el hecho de que, por una diversidad de razones que examinaremos en seguida, contenía en sí mismo las semillas de tal transformación, y en su medio específico estas semillas podían rendir frutos e influir grandemente sobre el curso de la civilización europea hacia la modernidad. [...]

## IV

Este desplazamiento del punto de la discusión y la controversia acerca de la tesis weberiana, del análisis de los nexos causales directos entre el protestantismo y el capitalismo (u otros tipos de instituciones modernas) al análisis de las más amplias capacidades o tendencias transformadoras del puritanismo o el calvinismo, coloca esta discusión, para principiar, en una perspectiva más amplia de la totalidad de la obra de Weber. Como ha expresado recientemente Mommsen en forma muy sucinta:

Para Max Weber lo ejemplar entre tales movimientos religiosos que "cambian el mundo" era puritano. Aunque investigó otras variantes del cristianismo y otras grandes religiones mundiales desde el punto de vista de las consecuencias sociales de sus enseñanzas, en su opinión ninguna de ellas influyó sobre el curso del desarrollo humano en una forma tan revolucionaria como la religiosidad puritana (Mommsen, 1965, p. 31).

Pero además colocó esta discusión en una perspectiva comparativa general y analítica más amplia.

Ya en la obra general de Weber sobre la sociología de la religión, no aparece el hincapié principal en los preceptos religiosos directos acerca del comportamiento económico diferente, sino en la más general *Wirtschaftsethik* de cada religión, es decir, en los tipos más amplios de orientaciones inherentes al *ethos* de cada religión que ejercen influencia sobre la motivación y las actividades económicas y las dirigen.

Pero el desplazamiento al análisis de las capacidades transformadoras de diversas religiones contiene un elemento adicional, o sea la posibilidad de que, en ciertas condiciones, diversas religiones puedan alentar tipos nuevos de actividades que vayan más allá de la *Wirtschaftsethik* original directa, es decir, puede ocurrir una transformación de los impulsos religiosos originales que a su vez puede conducir a la transformación de la realidad social.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Uno de los análisis interesantes que se ocupa explícitamente de tales

Este desplazamiento requiere una reformulación de los problemas para un análisis comparativo en general, y para la revisión consiguiente de la tesis weberiana —aun en el contexto de la obra global de Weber— en particular. Aparte de preguntarnos por la orientación de la *Wirtschaftsethik* de diversas religiones, o de las orientaciones religiosas de diversos grupos sociales,<sup>7</sup> debemos preguntarnos por la capacidad transformadora de diversas religiones (o aun de las ideologías seculares), es decir, su capacidad de transformación interna que luego puede facilitar el desarrollo de nuevas instituciones sociales y motivaciones individuales en direcciones diferentes de sus impulsos y objetivos originales.

Aquí surgen varios problemas. El primero de ellos se refiere a lo que haya dentro de cualquier religión (o ideología) dada que origine o pueda explicar la existencia de tales capacidades transformadoras. La segunda cuestión se refiere a las direcciones en que se puedan desarrollar tales capacidades transformadoras. Por último tenemos la cuestión relativa a las condiciones de la sociedad en que tales grupos religiosos o ideológicos se desarrollen, que propicien u obstruyan la institucionalización de tales capacidades u orientaciones transformadoras.

Sólo pueden ofrecerse respuestas muy tentativas y preliminares a todas estas cuestiones en lo relativo al protestantismo y más aún a otras religiones. Pero es posible que aun tales respuestas preliminares indiquen algunas de las posibilidades de tal enfoque analítico y comparativo.

## V

En lo que respecta a la primera cuestión: lo que haya en la naturaleza del protestantismo que cree tal potencialidad o capacidad transformadora, muchos académicos han encontrado la respuesta en gran medida, aunque probablemente se requiere mayor elaboración y sistematización.

Todos ellos parecen convenir en que esta potencialidad o capacidad no parece conectada con ningún dogma singular de la fe protestante, sino más bien con varios aspectos de sus orientaciones religiosas y de valores básicas.

Los más importantes de tales aspectos son su fuerte combinación de "mundanismo" y trascendentalismo, una combinación que orienta el comportamiento individual hacia actividades de este mundo pero al mismo tiempo no santifica ritualmente ninguna de ellas, ya sea mediante una unión mística o algún acto ritual, como punto final de consumación o mérito religiosos. En segundo

capacidades transformadoras de los movimientos religiosos tras su fracaso inicial es el de G. Sholem (1946, 1958).

<sup>7</sup> Este es un aspecto fundamental de la obra de Weber, analizada por Andreski (1964). Véase también Yang, 1964, y Van der Sprenkel, 1964.

lugar tenemos el fuerte hincapié en el activismo y la responsabilidad individuales. En tercer lugar aparece la relación inmediata, directa, del individuo con lo sagrado y con la tradición sagrada, una actitud que subraya vigorosamente la importancia y la pertinencia directa de lo sagrado y de la tradición, pero al mismo tiempo minimiza el grado en que esta relación y esta adhesión individual puede ser mediada por alguna institución, organización, o exégesis textual.<sup>8</sup> Por lo tanto, abre la posibilidad de la continua redefinición y reformulación de la naturaleza y el alcance de esta tradición, una posibilidad que se fortalece además por la vigorosa actitud trascendental que minimiza el carácter sagrado de cualquier "aquí y ahora".

Estas orientaciones religiosas del protestantismo y los protestantes (y sobre todo de los calvinistas) no se limitaron sin embargo al campo de lo sagrado. Se relacionaron estrechamente con, y se evidenciaron en, dos orientaciones principales de la concepción en la mayoría de los grupos protestantes de la realidad social y de su propio lugar en ella, es decir, de lo que podrían llamarse sus imágenes y orientaciones de posición social (Pauck, 1961; Niebuhr, 1959).

La mayoría de los grupos protestantes desarrollaron una combinación de dos tipos de tales orientaciones. Primero se observa su "apertura" hacia la estructura social más amplia, fincada en su orientación "mundana", que no se limitaba a la esfera económica sino que podía abarcar también, como veremos más adelante, otros campos sociales. Luego se caracterizaron por cierta autonomía y autosuficiencia desde el punto de vista de su orientación de posición social. Mostraban escasa dependencia desde el punto de vista de la cristalización de sus propios símbolos de posición e identidad respecto de los centros políticos y religiosos existentes.

## VI

En lo que respecta a la segunda cuestión, la de las direcciones en que tales capacidades transformadoras pudieran ser eficaces, la situación ya es mucho más complicada, ciertamente mucho más que la presentada por el propio Weber.

El primer tal nivel de aspecto institucional, probablemente el menos examinado por Weber, que el protestantismo tendía a transformar, era el de los símbolos, identidades e instituciones políticas centrales. Por la naturaleza misma de los impulsos reformadores totalizantes de los protestantes estas instituciones constituían focos naturales de sus orientaciones y actividades. Los

<sup>8</sup> L. Kolakowski (1965) ha analizado este punto con gran habilidad en relación con los armenios de Holanda y sus orientaciones potencialmente más revolucionarias y abiertas.

dogmas teológicos básicos mismos, ya fueran los de Lutero, de Zwinglio o de Calvino, o cualesquiera que fueran las marcadas diferencias entre ellos por cuanto a sus actitudes hacia las instituciones políticas, contenían algunos ingredientes muy vigorosos para la reformulación de la relación entre el Estado y la "sociedad", y entre el gobernante y el gobernado, y para una redefinición del alcance y la naturaleza de la comunidad política.

El fracaso inicial de sus intentos totalizadores no abatió ni anuló estos impulsos. Por el contrario, las raíces estructurales de las diversas crisis de la sociedad europea de los siglos XVI y XVII, y sobre todo la crisis del "Estado contra la sociedad", al igual que las exigencias políticas de las comunidades protestantes en varios estados europeos, propiciaron y aun fortalecieron esta orientación continua hacia la esfera política y hacia las actividades que se desenvuelven en su interior.

Y en efecto la Reforma protestante tuvo un gran efecto inicial sobre la esfera política central. Ciertamente este efecto no era necesariamente buscado por los gobernantes que adoptaron el protestantismo; pero a pesar de ello tuvo importantes efectos estructurales que propiciaron en gran medida el desarrollo posterior de un sistema social más flexible y dinámico.

Tuvo aquí una importancia fundamental la búsqueda por los gobernantes de una legitimación nueva, al igual que sus intentos por forjar símbolos nuevos de la identidad colectiva.

En estos dos niveles, el de la legitimación de patrones nuevos de autoridad y el de la forja de símbolos nuevos de identidad nacional, se desarrollaron —a través del efecto religioso inicial de los principales grupos protestantes y sobre todo a través de su transformación— las posibilidades de la reforma de las relaciones entre gobernantes y gobernados, de los patrones de participación política, y del alcance y la naturaleza de la comunidad política.<sup>9</sup>

Estas orientaciones contenían también posibilidades para la reestructuración de las organizaciones legal-institucionales centrales y de sus premisas básicas, centradas en la idea del pacto y el contrato, y en la reformulación de muchos conceptos del derecho natural que condujo a una concepción mucho más diferenciada del estado legal y la autonomía de las corporaciones voluntarias y de negocios, a las que liberaba de la visión más restringida inherente al derecho natural tradicional (Little, 1963). Y en efecto, en las primeras sociedades protestantes —Inglaterra, Escandinavia, Holanda— y más tarde en los Estados Unidos, mediante la incorporación de orientaciones y símbolos protestantes, quizá aun antes del desarrollo pleno de motivaciones hacia tipos nuevos de actividades económicas o científicas, se desarrolló una

<sup>9</sup> Una de las exposiciones anteriores de esta posición puede encontrarse en Lindsay (1945).

transformación de la esfera simbólica y política central y de las interrelaciones básicas entre la esfera política y la social. Esto no sólo reforzó la autonomía relativa de estas esferas ya existentes, sino que creó además tipos nuevos, más flexibles, de símbolos políticos, bases nuevas de las obligaciones políticas, e instituciones políticas más flexibles.

Aquí resulta muy instructiva la comparación con los países católicos, sobre todo durante la Contrarreforma y después de ella. En la mayoría de estos países existían los ingredientes de casi todos los elementos —bases nuevas de legitimación y nuevos símbolos nacionales, autonomía de las instituciones religiosas (como era evidente, por ejemplo, en la Iglesia Galicana)— en vísperas de la Reforma y aun hasta cierto punto durante la Contrarreforma. Y sin embargo en estos países, como en España y Francia o aun antes en los estados italianos del Renacimiento, donde se desarrollaron los primeros tipos del Estado moderno, se veía obstruido el desarrollo de estas orientaciones potencialmente diversificadoras, no sólo por diversas exigencias externas (como las vicisitudes de guerra entre los pequeños principados italianos y la desviación de las rutas comerciales por allí) sino también por el mantenimiento de los antiguos símbolos católicos de legitimación, de las relaciones tradicionales entre la iglesia y el Estado, y por la concepción de ambos como los mediadores naturales o preordenados entre el hombre y la comunidad por una parte y los órdenes sagrado y natural por la otra.<sup>10</sup>

## VII

Pero los efectos transformadores del protestantismo no se confinaron a las instituciones y los símbolos centrales de la sociedad, sino que se aplicaron también a otros aspectos de la estructura institucional de las sociedades modernas, y especialmente al desarrollo de tipos nuevos de papeles, estructuras de papeles y conjuntos de papeles, y a las motivaciones para la aceptación y la ejecución de tales papeles. El meollo de la tesis de la ética protestante de Weber, a diferencia del análisis más amplio de Weber de los efectos transformadores del protestantismo, se enfoca sobre un aspecto de este problema: el desarrollo del papel del empresario económico y del marco específico en que este papel podría institucionalizarse.

Aquí es obvio otra vez que muchos de los ingredientes básicos de este papel y de sus nuevas metas específicas existían ya en los países católicos y aun continuaron desarrollándose hasta cierto

<sup>10</sup> Véase, por ejemplo, Castro (1954), y también Daniel-Rops (1961a y b), donde se encuentra un análisis católico, muy interesante desde este punto de vista.

punto. Pero es cierto que en el periodo posterior a la Contrarreforma estos desarrollos —aunque al principio no eran cuantitativamente diferentes de los desarrollos posteriores en los países protestantes— no podían liberarse, como lo demuestra el trabajo de Luethy sobre la banca, de su dependencia respecto del centro político, tanto en términos de su orientación hacia metas como en términos de legitimación. En los países católicos estos marcos no pudieron alcanzar tal autonomía y no pudieron propiciar el consiguiente ímpetu continuo de su desarrollo posterior, más diferenciado. Estos papeles adquirieron un tipo nuevo de legitimación autónoma sobre todo en los países protestantes, o entre las comunidades protestantes (calvinistas), y allí pudieron desarrollar e impulsar un marco de organización relativamente independiente.

Fue también sobre todo en las comunidades protestantes que ocurrió otro aspecto decisivo de la cristalización de papeles nuevos, o sea el desarrollo relativamente intenso de la motivación para la aceptación de tales papeles y metas y para su identificación con ellas.

Vemos así que la capacidad transformadora del protestantismo pudo efectuar el desarrollo de papeles nuevos en tres direcciones diferentes: primero, en la definición de papeles específicos nuevos con nuevos tipos de metas, definidos en términos autónomos y no ligados a los marcos existentes; segundo, en el desarrollo de contextos institucionales, de organización y legales normativos más amplios, que pudieran legitimar tales papeles nuevos y proveerlos de los recursos y los marcos necesarios para facilitar su funcionamiento continuo, y por último, en el desarrollo de tipos nuevos de motivación,<sup>11</sup> de motivaciones para el entendimiento de tales papeles y para identificarse con ellos.

Aunque estos tres aspectos de desarrollo de papeles y complejos de papeles nuevos se entrelazan e interrelacionan muy estrechamente (y quizá no los distingue por completo Weber) deben mantenerse separados, porque hasta cierto punto por lo menos pueden desarrollarse en grados diferentes.

Pero cualesquiera que sean los aspectos exactos de tales papeles nuevos, que tienden a desarrollarse bajo la repercusión de las tendencias transformadoras del protestantismo, como ya hemos dicho brevemente antes, no se desarrollaron sólo en la esfera económica sino en una diversidad mucho mayor de esferas institucionales. Sin duda pudieron desarrollarse en la esfera política propiamente dicha, originando tipos nuevos de participación y de organizaciones políticas activas en forma de partidos, organizaciones comunales y servicios públicos (Escocia, Holanda, Francia) (Burrell, 1960). También pudieron desarrollarse en la esfera cul-

<sup>11</sup> Véase en Bellah (1963) la importancia de las relaciones entre los aspectos de motivación y de organización del desarrollo de papeles.

tural y especialmente en la científica y la educativa.<sup>12</sup> En la esfera económica propiamente dicha pudieron desarrollarse en otras formas distintas del espíritu de empresa capitalista-mercantil o industrial propiamente dicho, como por ejemplo en la transformación de las actividades económicas de los caballeros rurales (Stone, 1965, p. 10).

También aquí existían en todas estas esferas los inicios y las posibilidades de tales papeles nuevos antes del protestantismo, pero fue más en los países protestantes que en los católicos que se desarrollaron en términos de autonomía de organización de las metas, de estructura de la organización y de legitimación.

### VIII

Ahora podremos pasar muy brevemente a la tercera cuestión, o sea la de las condiciones en que tales capacidades transformadoras del protestantismo (o de otras religiones) pudieran ser en efecto "absorbidas" o institucionalizadas.

En términos muy generales parece que la posibilidad de tal institucionalización es mayor cuanto más vigorosas sean las semillas de la autonomía de los órdenes social, cultural y político dentro de cada sociedad. La existencia de la autonomía del orden cultural facilita el desarrollo de nuevos campos simbólicos que puedan apoyar y legitimar la construcción de instituciones centrales, mientras que la autonomía de la esfera de la organización social facilita el desarrollo de nuevos núcleos de organización que ayudan a la cristalización de algunas instituciones viables nuevas sin perturbar todo el tejido del orden preexistente, lo que permite al orden nuevo construir hasta cierto punto sobre algunas de las fuerzas anteriores, por lo menos.

En efecto, en el campo de la cultura cristiana europea, y sobre todo en Europa Occidental, encontramos la tradición más vigorosa de autonomía de las principales instituciones de los órdenes cultural, político y social, y aquí se desarrolló ciertamente el ímpetu primero y más continuo hacia la modernización. Pero por supuesto el curso de la modernización no fue ni uniforme, ni continuo, ni igual en todos los países, ni siquiera en los de Europa Occidental y Central.

Las capacidades transformadoras específicas del protestantismo pueden observarse en el hecho de que tomó estas semillas de autonomía y pluralismo y ayudó a cristalizarlas a un nivel más alto de diferenciación que en los países católicos, como España

<sup>12</sup> La influencia del protestantismo sobre la ciencia ha constituido otro foco continuo de investigación y controversia derivado de la tesis de la ética protestante. Véase, por ejemplo, Merton, 1938, Feuer, 1963, Van Gelder, 1961, Rabb, 1962, y Kearney, 1964.

y Francia, donde el efecto potencialmente pluralista de diversas tendencias modernas, incluido el protestantismo, fue obstruido por la formación del Estado católico durante la Contrarreforma.

Pero aun dentro de los países protestantes existían grandes variaciones. La orientación transformadora del protestantismo no se desarrolló necesariamente en toda su plenitud y en la misma dirección entre todos los grupos y los países protestantes, aunque es probable que en la mayoría de ellos por lo menos se haya observado en grado mínimo. El desarrollo y la institucionalización concretas de tales orientaciones dependían en medida no despreciable de la interacción entre las orientaciones y la ubicación de los principales grupos protestantes, por una parte, y la estructura social preexistente, y sobre todo del grado de "apertura" de los centros políticos y culturales existentes, de los grupos y estratos más amplios, y de su reacción inicial ante las innovaciones religiosas. La extensión exacta de tal institucionalización difería grandemente de acuerdo tanto con la naturaleza de los grupos (es decir, la aristocracia, el patriciado urbano, diversos grupos "medios", el proletariado urbano y el campesinado) sostenedores del protestantismo, por una parte, como con su lugar dentro de la estructura social más amplia en general y con relación al centro político y cultural en particular, por la otra.

Las capacidades transformadoras de los grupos protestantes fueron menores en los casos en que éstos alcanzaron poderes plenos —cuando sus orientaciones restrictivas más totalizadoras pudieron volverse dominantes—, o en las situaciones en que eran minorías marginadas.<sup>13</sup>

Por el contrario, tanto el alcance de las nuevas actividades institucionales desarrolladas por diversos grupos protestantes transformados como la medida en que lograron transformar las esferas centrales de la sociedad, fueron mucho mayores en las situaciones en que los diversos grupos protestantes estaban en una posición de lo que podrían llamarse en términos muy generales *élites* "secundarias", cercanas a las *élites* centrales pero no identificadas con ellas, y en cuanto los grupos y la orientación protestantes se integraron en comunidades nacionales más amplias desarrolladas sobre la base de la autonomía anterior de las heredades y convertidas en las únicas poseedoras de tal identidad política o nacional nueva.<sup>14</sup>

Las diversas interacciones entre las diversas capacidades transformadoras y la flexibilidad estructural existente podrían originar resultados paradójicamente similares o divergentes. Por ejemplo, la influencia del luteranismo, supuestamente más conserva-

<sup>13</sup> Acerca de sus situaciones como minorías véase entre otros Scoville, 1950, y Wayne-Nafziger, 1965.

<sup>14</sup> Son especialmente interesantes en este sentido los desarrollos ocurridos en Holanda, la relación entre los protestantes y el desarrollo de la nación holandesa. Véase Geyl, 1960, 1961, Schoffer, 1964 a y b, y Roords, 1964.

dor que el calvinismo, asumió diversas formas. En los principados alemanes el luteranismo era en efecto muy restrictivo, porque el marco político existente no era un contexto adecuado para el desarrollo de una identidad y una comunidad nacionales nuevas, ni para el desarrollo de orientaciones más autónomas y flexibles de las posiciones sociales en los estratos más amplios (véase Drummond, 1951; MacNeill, 1954; Ritter, 1938, 1950, cap. 3, esp. pp. 133-170; Adam, 1938). Aquí, los gobernantes "tradicionales" o autocráticos de los pequeños principados adoptaron las nuevas orientaciones religiosas, y en este contexto se volvió predominante la más conservadora de estas orientaciones, lo que a menudo restringió el desarrollo institucional posterior.

Pero en los países escandinavos estas orientaciones religiosas se integraron en comunidades nacionales nuevas, más amplias, y se desarrollaron sobre las bases de la autonomía previa de las heredades. Aunque seguramente no impidieron el desarrollo de un Estado absolutista en Suecia, ayudaron a permitir el desarrollo subsecuente de estas heredades en una dirección más plural (Holmquist, 1922; Schrey, 1951; Schweiger, 1962; Ritter, 1950).

En la institucionalización del calvinismo se evidencian resultados similarmente paradójicos, lo que también demuestra la importancia de las situaciones o los marcos restrictivos preexistentes. Aquí resulta especialmente importante el caso prusiano, donde la institucionalización de estas orientaciones por los absolutistas, autocráticos de Hohenzollern, no propició el desarrollo de un marco político flexible y pluralista, aunque sí apoyó el desarrollo de metas políticas colectivas más activistas (Kayser, 1961).

## REFERENCIAS

- Adam, A. (1938), "Die nationale Kirche bei Luther", *Archiv für Geschichte der Reformation*, vol. 35, pp. 30-62.
- Andreski, S. (1964), "Method and substantive theory in Max Weber", *British Journal of Sociology*, vol. 15, pp. 1-8.
- Baerling, R. F. (1946), *Protestantisme en Kapitalisme. Max Weber in die Critick*, Wolfers, Groningen-Batavia.
- Bellah, R. N. (1963), "Reflections on the Protestant ethic analogy in Asia", *Journal of Social Issues*, vol. 19, pp. 52-60.
- Breuer, J. G. (1950), "Puritan mysticism and the development of liberalism", *Church History*, vol. 17.
- Burrell, S. A. (1960), "Calvinism, capitalism, and the middle classes: some afterthought on an old pattern", *Journal of Modern History*, vol. 32, pp. 129-141.
- Castro, A. (1954), *The Structure of Spanish History*, Princeton University Press.
- Daniel-Rops, N. (1961a), *The Protestant Reformation*, Dent.

- Daniel-Rops, N. (1961b), *The Catholic Reformation*, Dent.
- Drummond, A. L. (1951), *Protestantism since Luther*, Epworth.
- Elton, G. R. (1963), *Reformation Europe, 1517-1559*, Collins.
- Fanfani, A. (1934), *Cattolicesimo e protestantesimo nella Formazione del Capitalismo*, Milán. Traducción inglesa, *Catholicism, Protestantism and Capitalism*, Sheed Ward, 1935.
- Feuer, L. S. (1963), *The Scientific Intellectual*, Basic Books.
- Fischhoff, E. (1944), "The Protestant ethic and the spirit of capitalism", *Social Research*, vol. 11, pp. 54-77.
- George, C. H. (1958), "Protestantism and capitalism in pre-revolutionary England", *Church History*, vol. 27, pp. 351-371.
- y K. George (1961), *The Protestant Mind of the English Reformation, 1570-1640*, Princeton University Press.
- Geyl, P. (1960), *Noord en Zuid, Utrecht-Antwerpen*.
- (1961), *The Netherlands in the 17th Century*, Benn.
- Green, R. W. (1959), *Protestantism and Capitalism*, Heath.
- Hauser, H. (1963), "La modernité du XVIe siècle", *Cahiers des Annales*, vol. 21.
- Holl, K. (1927), *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, vols. 1 y 2.
- (1959), *The Cultural Significance of the Reformation*, Meridian.
- Holmquist, H. (1922), "Kirche und staat im evangelischen Schweden", *Festgabe für Karl Müller*, Mohr, Tübinga, pp. 209-277.
- Hudson, W. (1949), "Puritanism and the spirit of capitalism", *Church History*, vol. 18, pp. 3-16.
- (1961), "The Weber thesis re-examined", *Church History*, vol. 30, páginas 88-89.
- Kayser, C. R. (1961), *Calvinism and German political life*, tesis doctoral inédita, Radcliffe.
- Kearney, H. F. (1964), "Puritanism, capitalism and the scientific revolution", *Past and Present*, vol. 28, pp. 81-101.
- Kolakowski, L. (1965), "La genèse et la structure dans l'étude des ideologies religieuses", M. de Gandillac, L. Goldmann y J. Piaget (comps), *Entretiens sur les Notions de Genèse et la Structure*, Mouton, pp. 307-323.
- Lindsay, A. D. (1945), *The Modern Democratic State*, Oxford University Press.
- Little, D. (1963), *The logic of order - an examination of the sources of Puritan-Anglican controversy and their relation to prevailing legal conceptions in the 16th and 17th centuries*, tesis doctoral inédita, Universidad de Harvard.
- Luethy, H. (1959-1961), *La Banque Protestante en France*, 2 vols., Sevens, París.
- (1964), "Once again: Calvinism and Capitalism", *Encounter*, vol. 22, pp. 26-38 (Reimpreso en Luethy, 1965).
- (1965), *Le Passé, Menace Présente*, Sevens, París.
- MacNeill, J. T. (1954), *The History and Character of Calvinism*, Oxford University Press.
- Merton, R. K. (1938), "Science, technology and society in seventeenth century England", *Osiris*, vol. 4.
- Mommsen, W. (1965), "Max Weber's political sociology", *International Social Science Journal*, vol. 17.

- Müller-Armack, A. (1959), *Religion und Wirtschaft*, Kohlhammer.
- Nelson, B. (1965), "Max Weber's sociology of religion", *American Sociological Review*, vol. 30, pp. 595-601.
- Niebuhr, H. R. (1959), *The Social Sources of Denominationalism*, Meridian.
- Pauck, W. (1961), *The Heritage of the Reformation*, Free Press of Glencoe.
- Rabb, K. (1962), "Puritanism and the rise of experimental science in England", *Journal of World History*, vol. 17.
- Ritter, G. (1938), "Das 16. Jahrhundert als weltgeschichtliche Epoche", *Archiv für Geschichte der Reformation*, vol. 35.
- Ritter, G. (1950), *Die Neugestaltung Europas in 16. Jahrhundert*, Duckhaus Tempelhof, Berlin.
- Robertson, H. R. (1933), *Aspects of the Rise of Economic Individualism*.
- Roords, D. J. (1964), "The ruling classes in Holland in the seventeenth century, *Britain and the Netherlands*, vol. 2, pp. 109-133.
- Samuelson, K. (1961), *Religion and Economic Action*, Heinemann.
- Scoville, W. C. (1950), "The Huguenots and the diffusion of technology", *Journal of Political Economy*, vol. 9, pp. 294-311.
- Schöffer, I. (1964a), "De Nederlandse revolutie", *Zeven Revolution*, de Bussy, Amsterdam, pp. 9-29.
- (1964b), "Protestantism in Flux during the revolt of the Netherlands", J. S. Bromley y E. H. Kossman (comps), *Britain and the Netherlands*, vol. 2, pp. 67-84.
- Schrey, H. H. (1951), "Geistliches und weltliches Regiment in der Schwedischen Reformation", *Archiv für Geschichte der Reformation*, vol. 42, pp. 146-159.
- Schweiger, G. (1962), *Die Reformation in den Nordischen Landern*, Kozel Verlag, Munich.
- Sholem, G. (1946), "On the Sabbatean movement of the 17th century", *Major Trends in Jewish Mysticism*. [Reimpresión de 1956.]
- (1958), *Shabbetai Tzvi*, 2 volúmenes (hebreo).
- Stone, L. (1965), "Review of C. Hill's *Intellectual Origins of the English Revolution*", *New York Review of Books*, agosto.
- Tawney, R. H. (1926), *Religion and the Rise of Capitalism*, Harcourt Brace.
- (1956), "Religion and economic life", *Times Literary Supplement*.
- Trevor-Roper, H. R. (1963), "Scotland and the Puritan Revolution", H. Y. Bell y L. Ollard (comps.), *Historical Essays 1600-1750; presented to David Ogg*, pp. 78-130.
- (1965a), "Religion, the Reformation and social change", *Historical Studies*, vol. 4, pp. 18-45.
- (1965b), "The general crisis of the seventeenth century", y "General crisis: a symposium", T. Ashton (comp.), *Crisis in Europe*, Routledge, pp. 59-97 y 97-117.
- Troeltsch, E. (1931), *The Social Teachings of the Christian Churches*, 2 vols., Allen & Unwin (nueva edición, 1956).
- (1912), *Protestantism and Progress*, Williams and Norgate (nueva edición 1958).
- Van der Sprenkel, B. (1964), "Max Weber on China", *History and Theory*, vol. 3, pp. 348-370.

- Van Gelder, H. (1961), *The Two Reformations in the Sixteenth Century*, Nijhoff, La Haya.
- Waltzer, M. (1964), "Puritanism as a revolutionary ideology", *History and Theory*, vol. 3, pp. 59-90.
- (1965), *The Revolution of the Saints*, Harvard University Press.
- Wayne-Nafziger, E. (1965), "The Mennonite ethic in the Weberian framework", *Explorations in Entrepreneurial History*, segunda serie, vol. 2.
- Weber, M. (1930), *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, traducción al inglés de T. Parsons, Allen & Unwin.
- (1961), *General Economic History*, Collier.
- Yang, C. K. (1964), "Introduction" a Max Weber, *The Religion of China*, Free Press.

## II

### Religión y política

LA LECTURA anterior, de Eisenstadt, ha revelado algunas de las principales relaciones históricas entre la religión y la política. En la contribución que sigue (lectura 18), Alford se ocupa de las conexiones entre la adhesión religiosa y la disposición política en cuatro sociedades modernas: Canadá, Australia, la Gran Bretaña y los Estados Unidos, con referencia particular al comportamiento político distintivo de los católicos. Básicamente Alford se interesa en las condiciones que tienden a producir o a inhibir la base religiosa del comportamiento político.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> En la lectura 21 Fernández se ocupa de la relación entre la religión y la política en movimientos religiosos específicos.

## 18. RELIGIÓN Y POLÍTICA \*

R. R. Alford

LA CONEXIÓN entre la religión y la política se plantea como problema sólo en los países que no son religiosamente homogéneos. Los pensadores políticos clásicos como Aristóteles tomaron por sentado que la homogeneidad religiosa era una condición de la estabilidad política, y tenían razón. Cuando entran en la arena política creencias encontradas acerca de los valores últimos exacerbaban las luchas al impedir la transacción.<sup>1</sup> En las sociedades modernas no homogéneas tres cambios (que ocurren en grados diferentes en sociedades distintas) pueden haber moderado los conflictos sobre los valores últimos: la secularización, el debilitamiento de la creencia religiosa en general; el encasillamiento, la separación de la religión de otras esferas de la vida, y la homogeneización, la convergencia de muchas religiones hacia un consenso vagamente definido sobre la enseñanza y la práctica.<sup>2</sup> En realidad todos estos procesos, o formas contradictorias de ellos, pueden ocurrir al mismo tiempo.

Es probable que las sociedades protestantes en su mayor parte, como los países angloamericanos, hayan avanzado más por estos tres caminos de cambio que otros países. El protestantismo, con su hincapié en la separación de la iglesia y el Estado, ha estimulado sin duda una norma secular en el comportamiento de partidos y votantes. Aun cuando existen cuestiones y motivaciones religiosas, éstas han debido permanecer ocultas porque resultan ilegítimas en el terreno político.

En este sentido los países angloamericanos difieren grandemente de los países europeos continentales. En los países angloamericanos no existen partidos religiosos, lo que contrasta clara-

\* Extractado de R. R. Alford, *Party and Society*, Rand McNally, 1963, pp. 49-58.

<sup>1</sup> Véase en Leicester Webb (1960a y b) una forma moderna del argumento de que la homogeneidad religiosa es necesaria para la estabilidad política. En su opinión las sociedades de Occidente están unificadas por ciertos valores políticos estrechamente asociados al cristianismo: la idea de justicia y el concepto de que el cuerpo político es algo hacia lo que se sentirán naturalmente atraídos los hombres conscientes de su libertad y responsabilidad morales.

<sup>2</sup> Véase este empleo del término "encasillamiento" (*Compartmentalization*) en Gerhard Lenski (1960, p. 9). Sin embargo, Lenski emplea luego esta palabra para referirse al fenómeno opuesto: la tendencia a organizar toda la vida alrededor del grupo religioso. Cita a Holanda y a Libano como los mejores ejemplos de esto último (pp. 326 ss.).

mente con la situación de países continentales tales como Italia, Francia, Bélgica, Noruega y Holanda. En los países angloamericanos ningún partido basado casi exclusivamente en la apelación a valores e identificaciones religiosas ha podido alcanzar alguna fuerza apreciable, aunque algunos partidos han obtenido la mayor parte de su apoyo en grupos religiosos particulares (los partidos nacionalistas *Bloc Populaire* y *Union Nationale* de Quebec, y el minúsculo Partido Laborista de Australia obtienen la mayor parte de su apoyo entre los católicos); nunca han basado sus apelaciones o programas en esta característica de sus partidarios. Esta diferencia entre los países angloamericanos y algunos de los europeos continentales constituye casi una característica definitoria de aquéllos: son sistemas políticos "seculares, homogéneos".

Podemos sugerir una razón de esta diferencia. En los países continentales, donde los partidos religiosos son fuertes, la libertad religiosa se ganó al mismo tiempo que la libertad política y se conectó con ella. La consecuencia fue que hasta ahora han estado estrechamente ligadas la religión, la clase social y la política. En cambio, en la Gran Bretaña estas cuestiones surgieron por separado y se resolvieron por separado; en consecuencia, no sólo se separaron legalmente la iglesia y el Estado sino que también se impidió el desarrollo de cuestiones legítimas y partidos que conecten a ambos.

Es posible que ciertas características de la Reforma en Inglaterra en el siglo XVI, distintas de las características de las reformas del continente, hayan contribuido al grado relativamente elevado de separación de la iglesia y el Estado y a la legitimidad del pluralismo religioso en la cultura política de Gran Bretaña. Debido a que la Reforma Inglesa se inició con diversas estrategias políticas más bien que con un ideal religioso constante, surgieron varias opciones religiosas. La autoridad política de Inglaterra se dio a la tarea de romper el poder católico sin que ninguna ética o ideología religiosa singular guiara sus esfuerzos; de aquí derivó un curso de estrategia continuamente oscilante frente a la iglesia en el periodo 1530-1560. La propia corona de Inglaterra pasó por muchas manos durante este periodo, y cada cambio de gobierno produjo un cambio claro de posición frente a la iglesia. Después de tres decenios de fluctuación de políticas la autoridad política ya no pudo restablecer una sola religión dominante. Una minoría de la población siguió siendo firmemente católica, pero otras minorías se adhirieron con no menor firmeza a una u otra de las muchas reformas eclesiásticas y los sistemas de dogmas que habían sido impuestos al pueblo inglés en los decenios precedentes. Para el decenio de 1560 el Estado inglés había perdido su oportunidad histórica de arrebatar al pueblo las decisiones religiosas, algo que no ocurrió en ningún otro

Estado europeo. El pluralismo religioso y la separación del Estado de una sola iglesia autoritaria se establecieron así en Inglaterra —y subsecuentemente en sus colonias— como en ningún otro país.<sup>3</sup>

Así pues, en los países angloamericanos había existido una base histórica para la secularización de la política más firme que en las naciones continentales. En las colonias el dominio institucional se prestaba aún menos a la controversia, y el catolicismo nunca ha sido más que una religión de minoría excepto en ciertas regiones como Quebec.<sup>4</sup> Sin embargo, debemos subrayar de nuevo que la secularización política no implica necesariamente la secularización de toda la sociedad. Estos son dos procesos paralelos que no se asocian necesariamente.<sup>5</sup>

Otra razón del surgimiento de partidos religiosos en la Europa continental y su ausencia, hasta ahora, en los países de habla inglesa, ha sido el hecho simple de que éstos son predominantemente protestantes y aquéllos predominantemente católicos. Donde los católicos han constituido una mayoría de la población, y por lo mismo han tenido una oportunidad de implantar políticas sociales católicas mediante instrumentos políticos, han surgido partidos católicos y se han formado partidos protestantes como una reacción.<sup>6</sup> En los países angloamericanos la autoridad autónoma de la iglesia católica para educar a sus miembros no ha sido seriamente atacada, y en consecuencia tal iglesia no ha hecho intentos agresivos por influir en la vida política. Se ha forjado un *modus vivendi* que no sólo ha fortalecido la legitimidad del sistema político nacional sino que ha hecho innecesario el surgimiento de partidos religiosos. En estos sistemas ningún grupo religioso de ningún tamaño ha atacado una premisa fundamental de un Estado democrático legítimo: debe existir una cultura política secular en una sociedad con más de un grupo religioso importante, o bien la base religiosa debe ser homogénea. Una indicación de la viabilidad del protestantismo, combinada con las instituciones y las tradiciones políticas británicas, es el hecho de

<sup>3</sup> Tomado de un resumen de resultados de Schoeffler (1960, pp. 322-324). Agradezco a Reinhard Bendix la mención de esta fuente.

<sup>4</sup> Véase en S. M. Lipset (1960, pp. 83-85), una discusión de las formas en que la resolución histórica de las controversias afecta las luchas políticas subsecuentes.

<sup>5</sup> En Holanda, por ejemplo, el porcentaje de quienes se describen a sí mismos como "librepensadores", "sin religión fija", o "sin iglesia", ha aumentado constantemente en cada censo subsecuente, desde 1879, hasta llegar al 17% en 1947. Aunque sin duda esta cifra no indica el grado "real" de secularización —ya que en un país donde tan pocos carecen de religión debe de haber cierta presión para hacerse pasar por religioso—, aun esta tendencia no concuerda con la tendencia contraria hacia los partidos religiosos. Véase Fogarty, 1957, p. 357.

<sup>6</sup> Véase en Lipset y Linz (1956) algunas de las formulaciones generales de esta sección.

que cada uno de los países angloamericanos ha podido asimilar en alto grado a los católicos en una cultura política secular.

Esta hazaña destaca más aún cuando se considera la situación particular de Quebec en Canadá. Aquí se da la mayor parte de las condiciones que favorecen el desarrollo de un partido religioso: un grupo religioso minoritario constituye la mayoría en una de las dos unidades políticas más grandes de un Estado federal; hay diferencias étnicas; se habla un idioma diferente, y se siente oposición hacia un partido político con una asociación histórica con otra religión y otro grupo étnico (los conservadores, cuya base son los protestantes ingleses). Y sin embargo no se ha desarrollado ningún partido religioso; más bien han florecido los partidos nacionalistas. En cambio, en la Europa latina la conexión entre una cultura étnica distintiva y el catolicismo ha producido fuertes partidos católicos (Burks, 1952).

Entre los cuatro países angloamericanos sólo en Canadá podría esperarse tal consecuencia. Los católicos de los Estados Unidos y Australia son más diversos en sentido étnico y geográfico que en Canadá, y en la Gran Bretaña la secesión de Irlanda privó de prominencia a tal controversia (aunque aun la controversia irlandesa tenía un sabor más nacionalista que religioso). Este ejemplo indica otra vez que algo distintivo de la cultura política de los países angloamericanos afecta aun a las regiones y los grupos religiosos presuntamente más aislados de su influencia. Quebec ha optado por una insistencia extrema en el "canadianismo", subrayando la autonomía cultural en el marco de la unión federal canadiense en lugar de luchar por un Estado religiosamente homogéneo separado o por formar un partido religioso.<sup>7</sup>

Los partidos nacionalistas franco-canadienses ni siquiera han subrayado sus diferencias religiosas con el Canadá inglés, aunque habrían podido hacerlo sin dificultad. Esta ausencia de interés en una fuente posible de solidaridad política regional es otro indicador de la diferencia entre la cultura política del sistema angloamericano y el continental. El partido nacionalista fundado en 1942 en Quebec —el *Bloc Populaire*— creció a pesar de la falta de apoyo de Acción Católica y del cardenal Villeneuve en Quebec. Sin embargo, tenía claramente un posible atractivo religioso y una base religiosa porque el clero bajo lo recibió con beneplácito, viendo en el nuevo partido un posible camino para contrarrestar los "efectos de la industrialización de tiempos de guerra sobre la vida y la moral de la familia franco-canadiense"

<sup>7</sup> Es claro que las políticas de Quebec se determinan por muchos factores, incluido el temor de unirse al "crisol" de los Estados Unidos, pero aquí se trata sólo de que sus tendencias nacionalistas no se han visto reforzadas por un intento serio de planteamiento de controversias religiosas. La religión ha sido sólo uno de los aspectos de la cultura francesa-católica que los nacionalistas de Quebec han considerado necesario mantener.

(Wade, 1955, p. 956). Resultaba concebible que un atractivo religioso pudiera contrarrestar las divisiones internas del nuevo partido en cuanto a la política económica. Algunos de los líderes eran partidarios de la nacionalización de la industria, otros eran grandes empresarios, y un llamado imperioso a la unidad religiosa podría haber borrado temporalmente estas diferencias, pero no se hizo ninguno.<sup>8</sup>

Así pues, el hecho primario acerca de la importancia política de la religión en los países angloamericanos es que la religión *no* es el hecho primordial de la vida política. El problema se refiere entonces a la medida en que los grupos religiosos muestran patrones distintivos de comportamiento político, y a la conexión de estos patrones con las diferencias y las semejanzas de los procesos sociales y políticos. Aunque al comparar estas sociedades con otras se justifica la designación de "seculares y homogéneas" para las primeras, la religión es importante para el comportamiento político en esos países, si bien en grados variables.

Aquí nos interesará sobre todo el comportamiento político distintivo de los católicos. En cada uno de estos países los católicos tenderán a votar más que los protestantes por el principal partido de izquierda. En los Estados Unidos son desproporcionadamente demócratas; en la Gran Bretaña y Australia son laboristas; en Canadá son liberales.<sup>9</sup>

Las posibles causas del comportamiento político distintivo de los católicos en estos cuatro países residen en parte en sus creencias religiosas especiales que encuentran expresión en controversias políticas, pero también en parte en su posición histórica como minoría inmigrante y de posición baja en cada país. Aun en la Gran Bretaña los católicos han sido descendientes de irlandeses en su mayor parte, y han sido tratados y se han considerado a sí mismos como una minoría étnica. Los católicos llegaron a los otros países como minorías inmigrantes y adquirieron ocupaciones de posición baja. Estas varias características se han combinado para producir una tendencia a votar por el partido de izquierda. Los partidos de derecha han tendido a representar a las clases altas, que también han sido protestantes y de grupos étnicos mayoritarios; los partidos de izquierda han tendido a representar a las clases bajas, que en su mayor parte han sido

<sup>8</sup> No debe exagerarse la asimilación de Quebec a una cultura política secular. La Iglesia Católica de Quebec tiene varios derechos no poseídos por otras iglesias. Además, hay sindicatos católicos y otras penetraciones religiosas en instituciones normalmente secularizadas en los países angloamericanos. Esto en sí mismo hace más notable el grado de secularización política.

<sup>9</sup> Para los Estados Unidos véase Berelson y otros, 1954, pp. 71, 333, y A. Campbell y otros, 1960, pp. 301-306. Para la Gran Bretaña véase P. Campbell y otros, 1952, p. 63, y Eysenck, 1954, p. 21. Para Australia véase Overacker, 1952, pp. 305-306, y Spann, 1961. Para Canadá véase Dawson, 1954, p. 510, y Filley, 1956.

más bien de afiliación y representan una posición étnica minoritaria.

Es probable que desaparezcan algunas de estas razones de diferenciación política por causas religiosas, pero otras son relativamente permanentes, dependiendo de nuevo de los procesos generales de secularización y homogeneización de la sociedad en general. No es probable que desaparezcan los valores e instituciones distintivamente católicos; en consecuencia siempre estarán presentes en estos países las cuestiones de la educación religiosa y la representación política. Estos problemas asumen formas diferentes en cada país, y en la medida en que exacerben la conciencia católica de una posición minoritaria, en sentido cultural o religioso, sus patrones de votación pueden diferir de los patrones de los protestantes. La asociación histórica de un partido con un grupo inmigrante de posición baja puede desaparecer con mayor facilidad a medida que los católicos ascienden en la posición social y desaparecen las diferencias étnicas. En otras palabras: la dimensión puramente religiosa del comportamiento político distintivo puede surgir con mayor claridad una vez que desaparezcan las asociaciones de clase y étnicas.

La falta de legitimidad ya sea de los partidos religiosos, de las orientaciones políticas explícitamente religiosas, o aun de la votación motivada en forma explícita por la religión en los países angloamericanos, no significa necesariamente que los patrones distintivos de la votación religiosa tiendan a desaparecer, aun si los católicos se asimilan por completo en sentido étnico y socio-económico. Un argumento poderoso en pro de la continuación de una desviación católica es la incapacidad continua de las sociedades angloamericanas para aceptar las políticas sociales católicas. La noción misma de la separación de la iglesia y el Estado se opone a las posiciones católicas tradicionales.<sup>10</sup> Hasta que el Estado sea católico, o que los católicos abandonen ciertas posiciones fundamentales —como la educación religiosa, la oposición al control de la natalidad y otras—, tales controversias constituirán siempre una fuente potencial de división política de origen religioso. Por supuesto, esta distinción no tiene que manifestarse necesariamente por la lealtad a su partido tradicional.

El comportamiento de la votación católica en estos países se encuentra bajo un conjunto complejo de presiones contradictorias. Suponiendo que exista una asociación entre clase y partido, y otra entre religión y partido, casi toda combinación posible de posición de clase e identificación de partido implica presiones contrarias para los católicos. La cuestión se complica más aún

<sup>10</sup> Los intentos de algunos intelectuales católicos norteamericanos, como John Courtney Murray, orientados a la conciliación del pluralismo con la teología social católica, atestiguan la norma secular de las sociedades angloamericanas y la necesidad de que la teología católica permanezca esencialmente incuestionada.

por las tendencias contradictorias dentro del propio catolicismo, porque al mismo tiempo es profundamente conservador en el terreno religioso y, a veces, vigorosamente progresista en el terreno social. El éxito mismo de la iglesia en mantener la unidad de sus miembros puede intensificar estas presiones encontradas, porque la religión no puede encasillarse para los católicos con tanta facilidad como para los protestantes.

Los católicos de clase media se encuentran bajo presiones cruzadas porque su posición de clase y el componente conservador del catolicismo los predisponen a votar por la derecha. Pero la asociación histórica de su posición minoritaria y étnica con el partido de izquierda los lleva a votar por la izquierda.<sup>11</sup> Los católicos de clase obrera también sufren presiones cruzadas porque los componentes de clase y étnicos de su posición y el componente progresista del catolicismo los predisponen a votar por la izquierda, pero el elemento conservador del catolicismo los atrae hacia el voto por la derecha. Las consecuencias políticas de estas complejas presiones cruzadas no han sido analizadas satisfactoriamente en términos comparativos y escapan a los límites de este volumen. Pero se ha sostenido que las presiones cruzadas conducen a un retiro de las actividades políticas.<sup>12</sup>

Dos estudios recientes han encontrado, en contraste con el anterior, que los católicos no se abstienen de votar en situaciones de presiones cruzadas pronosticadas. Un estudio de la votación entre los católicos de Kingston, Ontario, en 1953 y 1955, encontró que los católicos que viven en un clima político conservador votaron en proporción tan alta como cualquiera otro grupo. Y un estudio de los católicos de clase media en Detroit, en 1957 y 1958, encontró que no se abstuvieron de la actividad política (Meisel, 1956; Lenski, 1960, p. 132).

Las conclusiones derivadas de estos hallazgos específicos podrían ser: 1) que las presiones cruzadas sobre los católicos han perdido su importancia; 2) que los católicos no se encuentran bajo presiones cruzadas porque una de las bases supuestas de la presión no existe en realidad o debido a que por otros procesos la persona o el grupo están "protegidos" contra tales presiones; o 3) que no es válida la teoría de las presiones cruzadas: la calidad de miembro de grupos con diferentes predisposiciones políticas no tiende a reducir el nivel de actividad política, o sólo lo hace en ciertas circunstancias especiales.

<sup>11</sup> Aparentemente no sólo la posición de clase media sino también las identificaciones subjetivas de clase media son necesarias para reducir el comportamiento político distintivo de los católicos, por lo menos en los Estados Unidos.

<sup>12</sup> El estudio realizado en 1940 en el condado Erie de los Estados Unidos encontró que las personas en situaciones de presiones cruzadas votaban con menos frecuencia y demoraban su decisión de votar más que las personas que no experimentaban tales presiones. Véase Lazarsfeld, 1948.

Varios estudios demuestran las influencias conservadoras de las creencias y los valores religiosos católicos. Contra lo que sería de esperarse, los católicos (por lo menos en los Estados Unidos y en el Canadá) que asisten de ordinario a los servicios y participan en actividades relacionadas con la iglesia no tienden más, a votar por el tradicional partido de izquierda de su grupo; en realidad tienden menos a votar así que quienes están más alejados de su iglesia. A la inversa, los católicos que más participan en la vida social y de asociación de la comunidad católica (aparte de su dimensión religiosa), como sería de esperarse, tienden más a votar por el partido tradicional que quienes participan menos en tal vida de la comunidad.<sup>13</sup>

Estos estudios indican el efecto político doble y a veces contradictorio del catolicismo como aspecto de una subcultura étnica y del catolicismo como conjunto distintivo de valores incorporados en instituciones religiosas. Por desgracia, los datos disponibles para este estudio no permiten ninguna especificación de estas consecuencias en los países angloamericanos.

No es necesario suponer que los patrones de votación distintivos sean la única expresión de los valores religiosos en la política, o que un partido religioso no pueda ajustarse a situaciones cambiantes. En Holanda, aunque el apoyo concedido a diversos partidos ha cambiado poco en los últimos cincuenta años, la composición de las coaliciones gubernamentales ha cambiado y se han implantado diversas tendencias sociales. Aunque casi todos los católicos votan por el partido católico, por ejemplo, ocurren conflictos de interés entre los trabajadores católicos y los patrones católicos dentro del partido católico. Los cambios de poder e influencia se reflejan en cambios de liderazgo, y por tanto en cambios de las alianzas dentro de las coaliciones parlamentarias (de las alianzas con los protestantes a la cooperación con los socialistas, o viceversa). Tales métodos pueden permitir la resolución de diferencias políticas con tanta eficacia como los métodos más comunes en los países angloamericanos.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Véanse en Lenski (1960, p. 165), y Meisel (1956, pp. 492-494), hallazgos similares para los Estados Unidos y el Canadá sobre este punto. Meisel encontró que las enfermeras religiosas y laicas del Canadá tendían a ser votantes conservadoras en mayor medida que los demás católicos. Lenski encontró que los católicos de Detroit que acudían a la iglesia con más frecuencia tendían a ser republicanos más que los católicos que no acudían a la iglesia, pero que los católicos que se asociaban frecuentemente con católicos eran más demócratas que los católicos asociados frecuentemente con protestantes.

<sup>14</sup> Agradezco a Carlos Kruytbosch esta referencia. Véase en Fogarty (1957) un análisis detallado de los partidos religiosos en la Europa continental.

## REFERENCIAS

- Berelson, B., y otros (1954), *Voting*, Chicago University Press.
- Burks, R. V. (1952), "Catholic parties in Latin Europe", *Journal of Modern History*, vol. 34, pp. 269-286.
- Campbell, A., y otros (1960), *The American Voter*, Wiley.
- Campbell, P., y otros (1952), "Voting behavior in Droylsden in October 1951", *Journal of the Manchester School of Economic and Social Studies*, vol. 20.
- Dawson, R. M. (1954), *The Government of Canada*, University of Toronto Press.
- Eysenck, H. J. (1954), *The Psychology of Politics*, Routledge & Kegan Paul.
- Filley, W. (1956), "Social structure and Canadian political parties: the Quebec case", *Western Political Quarterly*, vol. 9, pp. 900-914.
- Fogarty, M. (1957), *Christian Democracy in Western Europe, 1848-1953*, Routledge & Kegan Paul.
- Lazarsfeld, P. F., y otros (1948), *The People's Choice*, Columbia University Press.
- Lenski, G. (1960), *The Religious Factor*, Doubleday.
- Lipset, S. M. (1960), *Political Man*, Doubleday.
- y J. Linz (1956), *The social faces of political diversity in Western democracy*, inédito, Centro de Estudios Avanzados en las Ciencias de la Conducta, Stanford.
- Meisel, J. (1956), "Religious affiliation and electoral behavior: a case study", *Canadian Journal of Economics and Political Science*, vol. 2, pp. 481-496.
- Overacker, L. (1952), *The Australian Party System*, Yale University Press.
- Schoeffler, H. (1960), *Wirkingen der Reformation*, Klostermann, Frankfurt.
- Spann, R. N. (1961), "The Catholic vote in Australia", H. Mayer (comp.) *Catholics and the Free Society: An Australian Symposium*, Cheshire Melbourne, pp. 115-141.
- Wade, M. (1955), *The French-Canadians, 1760-1945*, Macmillan.
- Webb, L. (1960a), "Churches and the Australian community", E. French (comp.), *Melbourne Studies in Education, 1958-1959*, Melbourne University Press, pp. 89, 113.
- (1960b), "Politics and polity", *Australian National University Lectures*.

### III

#### La religión y la estratificación social

LAS RELACIONES entre los grados de religiosidad y la posición en la estructura de clase y de *status*, y entre la naturaleza de la creencia religiosa y la posición de clase social, se han examinado y explorado intensamente durante mucho más de cien años. La aparente apatía religiosa de las clases obreras europeas, tal como se desarrollaron en la primera mitad del siglo XIX, fue objeto de mucho estudio durante ese periodo. La moderna discusión sociológica debe mucho a los ensayos seminales de Max Weber y en particular a sus análisis de las disposiciones religiosas de los estratos sociales menos privilegiados. En la lectura 19 Demerath examina en detalle las pruebas a menudo contradictorias de la relación entre la intensidad o la estructura de la adhesión religiosa y la posición de clase social en la sociedad norteamericana.

## 19. LA RELIGIÓN Y LA CLASE SOCIAL EN LOS ESTADOS UNIDOS \*

*N. J. Demerath III*

DOS CARACTERÍSTICAS peculiares de la religión norteamericana son su susceptibilidad a los factores no religiosos y la variedad resultante de ella. En ausencia de toda iglesia estatal la religión es particularmente vulnerable a influencias tales como la clase social. Este ha sido un tema central en las observaciones de la sociedad norteamericana desde principios del siglo XIX. En 1832 Alexis de Tocqueville (véase 1954) comentaba que la competencia entre las sectas en la religión norteamericana le daba a ésta una vitalidad única. Sólo unos años más tarde Harriet Martineau (1962, esp. pp. 332-355) observaba la misma competencia, pero consideró que aportaba más hipocresía que vitalidad, y señaló con índice especialmente acusador a un clero inescrupulosamente tiránico. Observadores contemporáneos han convenido también en la percepción de la diversidad, pero difieren acerca de sus efectos. Por una parte, Talcott Parsons (1960, cap. 10) ha sostenido que el sectarismo aporta un sistema religioso adaptable para la satisfacción de las necesidades de una sociedad diversificada. Por la otra, H. Richard Niebuhr (1929) deploró el sectarismo como una fragmentación del verdadero espíritu religioso.

El sectarismo no es nuestro interés principal, pero refleja la influencia de la clase social, que sí nos interesa mucho. No es un secreto que la clase social ha tenido más que un efecto pasajero sobre la religión norteamericana. No es este un tema de interés sólo para los periodistas extranjeros, los teóricos sociales y los teólogos, sino que también ha llamado la atención de los analistas empíricos. Ahora es casi de rigor, y ciertamente un lugar común, el inicio de los estudios de la variación religiosa norteamericana con un cuadro que muestra la relación entre la clase social y la afiliación sectaria. Este estudio no es diferente, y el cuadro 1 contiene datos aparecidos originalmente en el Servicio de Información del Consejo Nacional de Iglesias.

Basado en una muestra nacional, el cuadro ordena los principales grupos religiosos de los Estados Unidos por posición decreciente. En el extremo de la posición alta, casi una cuarta parte

\* Extractado del capítulo 1 de N. J. Demerath III, *Social Class in American Protestantism*, Rand McNally, 1965, pp. 1-25.

Cuadro 1. Clase social de los grupos religiosos norteamericanos

Doctrina	Clase			N
	Alta	Media	Baja	
	%	%	%	
Científica cristiana	24.8	36.5	38.7	(137)
Episcopal	24.1	33.7	42.2	(590)
Congregacional	23.9	42.6	33.5	(376)
Presbiteriana	21.9	40.0	38.1	(961)
Judía	21.8	32.0	46.2	(537)
Reformada	19.1	31.3	49.6	(131)
Metodista	12.7	35.6	51.7	(2 100)
Luterana	10.9	36.1	53.0	(723)
Cristiana	10.0	35.4	54.6	(370)
Protestante (cuerpos pequeños)	10.0	27.3	62.7	(888)
Católica	8.7	24.7	66.6	(2 390)
Bautista	8.0	24.0	68.0	(1 381)
Mormona	5.1	28.6	66.3	(175)
Sin preferencia	13.3	26.0	60.7	(466)
Protestante (no designada)	12.4	24.1	63.5	(460)
Ateísta, agnóstica	33.3	46.7	20.0	(15)
Sin respuesta o no sabe	11.0	29.5	59.5	(319)

Tomado de Schneider, 1952, apéndice, p. 228.

de los científicos cristianos, los episcopalistas y los congregacionales pertenece a la clase alta; menos de la mitad pertenecen a la clase baja. En el otro extremo, menos de un décimo de los católicos, los bautistas y los mormones pertenecen a la clase alta; cerca de dos tercios pertenecen a la clase baja.

Aunque los detalles de la relación variarán a través del tiempo y entre diversas áreas del país,<sup>1</sup> el cuadro 1 es en general representativo de numerosísimos estudios de comunidades locales y

<sup>1</sup> La variación temporal de la posición social es un tema tan antiguo como la propia sociología de la religión. Los grupos religiosos principian a menudo como movimientos separatistas de la clase baja, pero experimentan una movilidad ascendente en la búsqueda de estabilidad e influencia en la comunidad. Como un ejemplo de la variación geográfica, adviértase el contraste entre el metodismo de clase baja de la Yankee City (Newburyport, Massachusetts) de Warner, dominada por los católicos y el metodismo de clase media del Sur. En realidad, algunos metodistas del Sur se preocupan por su "exclusividad" como iglesia de posición alta. Aunque quizá sean culpables de un poco de arribismo social, una reunión de metodistas recomendó recientemente, en Richmond, Virginia, mayor atención hacia las clases bajas. "Los metodistas dijeron que su iglesia está en peligro de merecer el epíteto de 'clasiista'", *Richmond Times-Dispatch*, 14 de julio de 1960.

de grandes muestras nacionales. Sin embargo, deben hacerse dos advertencias importantes para este estudio. Primero, aun cuando las denominaciones pueden ordenarse por la posición social, no hay justificación para convertir los lugares relativos en categorías absolutas. Los episcopalistas pueden ser de clase *relativamente* alta, pero más del 40 % de ellos pertenece a a clase baja. Los bautistas pueden ser de clase *relativamente* baja, pero también incluyen a los Rockefeller. La heterogeneidad de la posición social dentro de las denominaciones es fundamental en este estudio, que se ocupa menos de las diferencias grandes entre los grupos y más de las distinciones más sutiles dentro de ellos.

Una segunda advertencia se refiere a la diferencia entre la preferencia religiosa y la participación religiosa, que no son idénticas, y es posible que sus relaciones con la clase social sean distintas. Por ejemplo, los episcopalistas de clase baja pueden participar más en actividades religiosas que sus más vistosos compañeros de clase alta. Al mismo tiempo, aunque los bautistas son generalmente de clase baja, los adeptos de la clase alta pueden controlar la organización de la iglesia.

Pero si la investigación de la participación religiosa efectiva es más importante para nuestros fines, es también menos común y menos precisa en comparación con los estudios de clase y de preferencia religiosa. Quizá debido a su relativa escasez, su olvido de las distinciones sectarias, su descuido de las diferencias entre diversas clases de participación, y su calidad general como investigación "lateral", la investigación sobre la participación ha albergado una contradicción encubierta. La mayoría de los estudios encuentran mayor participación religiosa entre los individuos de posición alta (clase media y alta); pero una minoría importante afirma que los individuos de posición baja (clase obrera y baja) participan más.

#### EL ARGUMENTO DE LA RELIGIOSIDAD DE LOS ESTRATOS ALTOS

La religión norteamericana, sobre todo el protestantismo, se ha considerado generalmente como una actividad de las clases medias y altas. El argumento descansa principalmente en tres indicadores de la participación: la afiliación a una iglesia, la asistencia a los servicios religiosos y la participación en las actividades formales de la iglesia. Según cada una de estas tres medidas las personas de posición alta parecen más profundamente incorporadas que las de posición baja.

Antes de examinar los estudios realizados debemos hacer dos comentarios. Primero, aunque las relaciones empíricas son relativamente claras su significado está en duda. Trataré de demostrar que las tres medidas no agotan, ni iluminan siempre, el

concepto de participación religiosa. En lugar de limitarme al estudio de los datos mismos trataré de profundizar más allá de ellos.

Un segundo comentario se refiere a mi empleo del término "posición alta" para referirme a la combinación de clases medias y altas. Esto refleja en parte mi interés por el debate latente entre quienes perciben la mayor participación entre las clases medias y altas, y quienes la perciben entre las clases de trabajadores y bajas. Pero es más importante otro conflicto dentro del primero de estos campos. Todos los estudios de esta sección convienen en que las personas de posición alta participan más que las de posición baja, pero difieren en cuanto a la participación relativa de las propias clases media y alta. Algunos autores han descrito una relación *lineal* donde la participación aumenta sostenidamente al elevarse la posición, de modo que la clase más baja es la que participa menos y la clase alta es la que participa más. Otros, en cambio, han señalado un patrón *curvilíneo*. Aquí hay una ligera disminución de la participación en la clase alta, y la clase media participa más, aunque los dos grupos participan más que los de posición baja. Esta es una inconsistencia menor pero persistente que examinaré en la conclusión de esta sección. Hasta entonces señalaré su existencia pero haré hincapié en la diferencia mayor entre los grupos de posición alta y de posición baja considerados en conjunto.

### La identificación religiosa

Fue hasta los años treinta que los científicos sociales empezaron a examinar las variaciones en la participación religiosa o la religiosidad<sup>2</sup> en términos empíricos. Debido a que se disponía de información sobre la preferencia por una iglesia y la afiliación a la misma en encuestas por cuestionarios y en las propias iglesias, esta fue una de las primeras medidas examinadas. Debido a que la clase social ya había demostrado ser un factor explicativo de consideración, fue una de las primeras correlaciones examinadas.

Hadley Cantril (1943; véase también Pope, 1953), un pionero de las encuestas nacionales, empleó datos similares a los del cuadro 1. Reuniendo cuatro encuestas de la Oficina de Investigación de la Opinión Pública y del Instituto Norteamericano Gallup de la Opinión Pública, fue más allá de la preferencia religiosa informal e investigó la cuestión más formal de la afiliación efectiva. Cantril se interesaba sobre todo por las diferencias de clase entre pro-

<sup>2</sup> El término "religiosidad" es una abreviación conveniente de la frase "participación religiosa". Sin embargo, nuestro empleo aquí no debe confundirse con el de Harold Laski, quien lo emplea para designar una religión hipócrita, egocéntrica, en conflicto con la motivación religiosa "pura".

testantes y católicos. Dividió la muestra total en tres categorías: miembros de la iglesia protestante, miembros de la iglesia católica y no miembros. Por supuesto, encontró que los miembros protestantes tenían en general una posición más alta, aunque la diferencia no era grande en el Sur, donde el fundamentalismo protestante es fuerte entre las clases bajas.

Pero el hallazgo más importante para nuestros fines se refiere a quienes no eran miembros. La afiliación *per se* no le interesaba a Cantril; en consecuencia, agrupó a los judíos en la categoría de no miembros. Sin embargo, a pesar de la alta posición de los judíos en general, los no miembros tenían todavía una posición más baja que los miembros protestantes y católicos combinados. En otras palabras, había en general una relación positiva o directa entre la afiliación y la clase social. Aunque la clase más alta tenía una tasa de afiliación ligeramente menor que la clase media, los dos grupos de posición alta combinados tenían una tasa mayor que las clases bajas. El hallazgo, aunque curvilíneo, dio un apoyo temprano al patrón más amplio de participación religiosa de los grupos de posición alta.

También lo apoyan los llamados estudios de la comunidad con que se inició la sociología empírica a fines de los años treinta y en los años cuarenta. La serie de Yankee City de Lloyd Warner (Lloyd Warner y Lunt, 1941) y el celebrado estudio de Middletown de Robert y Helen Lynd (1929) confirmaron el patrón descrito por Cantril. Aunque los miembros de las clases altas pertenecían a iglesias en proporción ligeramente menor que los miembros de las clases medias, ambas tenían tasas más altas que las clases bajas.

Estudios de otras comunidades prestaron más apoyo aún a este hallazgo. El análisis de Madison, Wisconsin, de Louise Bultena (1949); la investigación de Plainville, de James West (1945); el examen de Lee G. Burchinal (1959) de una pequeña comunidad agrícola del Medio Oeste; el análisis de Warner (1949) de Jonesville, también en el Medio Oeste, y el análisis más refinado de Hollingshead (1949, 1953) de Elmtown (la Jonesville de Warner), corroboran una tasa más alta de identificación religiosa entre los habitantes urbanos de posición elevada. Sin embargo, a diferencia de los hallazgos de Cantril, los Lynd y Warner, en su trabajo sobre Yankee City, encontraron que las relaciones con la clase en estos últimos estudios son lineales. Aquí las clases altas tienen las tasas más altas de afiliación a la iglesia; siguen las clases medias y al último aparecen las clases bajas. Más adelante nos ocuparemos de esta diferencia entre la relación lineal y la curvilínea. Mientras tanto, nos interesa fundamentalmente la diferencia mayor y más consistente entre los grupos combinados de posición alta y las clases bajas.

En el cuadro 2 aparecen los resultados de Hollingshead para

Cuadro 2. Afiliación religiosa y clase social en Elmtown

	Clase social			
	I y II	III	IV	V
% miembros	97	94	87	71
N	(35)	(158)	(312)	(230)

Elmtown. Aunque Hollingshead es mejor conocido por su análisis de la juventud de Elmtown, también publicó un material sobre la población general de la comunidad que trataba de refinar la técnica de Warner para la determinación de la clase social. Para cada persona Warner se basó en la clasificación obtenida de un conjunto selecto de informantes integrado en su mayoría por amas de casa de las clases medias y altas. Hollingshead también empleó tales clasificaciones, pero para evitar todo sesgo las obtuvo de informantes de todas las clases sociales. En consecuencia, el cuadro se basa en un análisis más confiable. Las clases I y II son la clase alta y la media alta, combinadas debido al pequeño número de casos. Por supuesto, la clase III es la clase media propiamente dicha, la clase IV representa a los trabajadores calificados y los obreros, y la clase V incluye a las personas de clase muy baja, en general trabajadores no calificados o desempleados. La relación es clara y lineal en este caso. El 97 % de las clases altas pertenece a alguna iglesia; esta proporción baja uniformemente hasta llegar a sólo el 71 % entre la clase baja.

Adviértase que los porcentajes de identificación de Hollingshead son elevados para un país donde el nivel global de afiliación formal a la iglesia no llega al 65 %. Por supuesto, esto se debe en gran medida al hecho de que Hollingshead incluye tanto la preferencia religiosa informal como la afiliación formal a la iglesia. También se debe al hecho de que Hollingshead se ocupa de un pueblo pequeño, y en nuestra sociedad las tasas de religiosidad se relacionan de modo inverso con el tamaño de la comunidad. No es por accidente que la mayor parte del protestantismo norteamericano tenga sus raíces más fuertes en un pasado rural o de frontera.

Desde otro punto de vista, sin embargo, estos estudios de comunidades plantean dudas más graves. Es cierto que todos ellos encuentran el porcentaje más bajo de miembros de una iglesia entre las clases bajas y la mayor proporción en el grupo combinado de posición alta; pero esto no asegura por sí solo una interpretación carente de ambigüedad. Los estudios encuentran también que la clase social aparece en una relación similar con todas las demás asociaciones voluntarias, ya sean clubes sociales, grupos de servicio comunitario, partidos políticos, o asociaciones

de padres y maestros. En cada caso, las clases bajas participan menos. Esta conclusión se refuerza por los hallazgos de Mather (1941), Komarovsky (1946), y Wright y Hyman (1958).

Así pues, se trata de saber si la afiliación a la iglesia tiene significación religiosa aparte de la afiliación a organismos en general. Es posible que la afiliación a la iglesia *per se* sea una medida particularmente deficiente de la religiosidad. La calidad de miembro no significa necesariamente una adhesión religiosa. Puede representar una pretensión de posición social o servir como un vehículo de movilidad, como sugieren los cínicos y como observa Underwood (1957, esp. pp. 246-250). Puede ser un requisito para algo tan básico como el crédito o un empleo, como observan Pope y Weber.<sup>3</sup> O puede representar simplemente una inclusión hacia las asociaciones formales. En realidad, puede sostenerse que las iglesias han tratado de capitalizar todas estas motivaciones. Lloyd Warner y Lunt (1941), Robert Lee (1962) y Charles Page (1952) han observado que las iglesias reclutan a sus miembros cada vez más a través de una red de actividades más seculares que sagradas. La proliferación de las ligas de recreación eclesiásticas ha llevado a Page a acuñar la frase de la "basketbolización" de la religión norteamericana. William H. Whyte (1956, p. 372) describe el atractivo de los clubes sociales por grupos de edades en las iglesias de los miembros de organismos de clase media en Park Forest, Illinois. Allí, durante 1955, un concierto de jazz moderno y otro de canciones vernáculas atrajeron el mayor número de asistentes de una congregación. Por último, muchas personas han sugerido que las iglesias funcionan como escaleras para la posición social; las afiliaciones cambian en respuesta a la movilidad efectiva, esperada e ilusoria.

Sin embargo, es claro que la afiliación a la iglesia no se opone a la adhesión religiosa. Además, lo antes dicho no explica las bajas tasas de afiliación de las clases bajas. Pero una explicación posible de este fenómeno es el hecho de que las iglesias realicen un reclutamiento selectivo. Aunque sus puertas están abiertas para todos, como se advierte en el cuadro 1, pueden interesarse sobre todo en el miembro de posición alta por su capacidad para ocupar posiciones importantes de responsabilidad laica y por su contribución a la imagen de la congregación ante la comunidad. Y sin embargo, las clases bajas no son simplemente las víctimas abyectas del olvido o la discriminación. Muchas prefieren una religión más espontánea y prestan escasa atención a la afiliación efectiva o hasta a una lealtad consistente hacia un organismo.

<sup>3</sup> Pope (1942, pp. 322-325), da un ejemplo específico en que las iglesias servían como bolsa de trabajo de empleados fabriles. Weber (1958) hace una observación similar después de sus viajes por los Estados Unidos en 1904, cuando visitó a sus parientes que eran agricultores de los bosques de Carolina del Norte.

Nada de esto es importante para el famoso despertar religioso y las sectas de "aparador" de las clases bajas. Aquí hay una gran rotación y, aunque se logra alguna afiliación, hay escasa inclinación (y pocos canales) para informar a los consejos protestantes más amplios que suman los grandes totales.

Otra prueba de la religiosidad existente entre quienes no son miembros de iglesias, y de la brecha entre la afiliación formal y la preferencia informal, se encuentra en la investigación antes mencionada de Bultena (1949) en Madison, Wisconsin. Aunque Bultena encontró una ligera relación positiva entre la afiliación y la clase social, también examinó a los no afiliados en sus propios términos. Cerca de la quinta parte de la población adulta de Madison en 1949 no estaba afiliada a ninguna iglesia; pero el 60 % de ella expresó una preferencia sectaria específica y un alto grado de interés religioso privado. Es claro que la afiliación no es equivalente al sentimiento religioso o la adhesión personal, ni es un requisito previo para ellos. Puede representar sólo el aspecto más secular de la experiencia religiosa de las clases altas, y puede carecer de importancia para gran parte de la religiosidad de las clases bajas. A lo sumo es sólo una de muchas medidas de la participación. En el peor de los casos puede encubrir un sesgo sistemático que afecta a las clases bajas, para quienes la religión puede ser importante sin que lo sea la afiliación.

#### *La asistencia a la iglesia*

Desde principios de los años cuarenta la afiliación a una iglesia ha dejado el lugar a la asistencia a la iglesia como la medida más prominente de la religiosidad. Una de las preguntas clásicas del repertorio tradicional de las encuestas es ahora la siguiente: "¿Con cuánta frecuencia ha asistido usted a la iglesia durante el último mes?" Esta pregunta se ha relacionado con todo, desde la preferencia política y el éxito académico hasta la compatibilidad sexual. Siempre está presente el supuesto de que la asistencia es un indicador adecuado de la participación religiosa en general, incluso ambas variables son idénticas para algunos investigadores. Pero lo cierto es que tampoco esta medida queda libre de críticas. Todos los estudios citados muestran que las personas de posición elevada asisten a la iglesia con mayor frecuencia que las personas de posición baja, pero subsiste la cuestión del significado. Como veremos, una tasa baja de asistencia no equivale a falta de religión. La asistencia, como la afiliación, sólo evalúa una parte de la experiencia religiosa.

Uno de los estudios que examinaron en primer término la relación entre la asistencia a la iglesia y la clase social fue el análisis hecho por los Lynd (1929) en Middletown (Muncie, India-

na). Empleando una distinción dicotómica entre la clase empresarial (cuello blanco) y la trabajadora (cuello azul), los Lynd encontraron que el 55 % de los adultos de la clase empresarial asistía a la iglesia por lo menos tres veces al mes, mientras que sólo el 25 % de la clase obrera asistía con esa frecuencia.

Algunos estudios comunitarios más recientes corroboran este hallazgo. El trabajo de Hollingshead (1953) en Elmtown emplea distinciones de clase más elaboradas, como las del cuadro 2, y encuentra una relación lineal positiva entre la clase y la asistencia semejante a la relación entre la clase y la afiliación. Los hallazgos de Burchinal (1959) en cuanto a la asistencia son casi idénticos. Por último, el análisis reciente de Gerhard Lenski (1961, pp. 102-103) de *The Religious Factor* en Detroit demuestra que las clases medias tienen un porcentaje mayor de asistencia regular que la clase obrera, empleando un sistema de clases de dos categorías semejante al de los Lynd.

Encuestas nacionales también corroboran el hallazgo. En 1951 el *Catholic Digest* (publicación sobre encuestas) encontró que sólo el 62 % de la clase baja asistía a la iglesia, mientras que cerca del 75 % de la clase alta también lo hacía. Una encuesta del Instituto Norteamericano de la Opinión Pública, de 1955, revela una relación similar aunque un poco más débil. El análisis de datos más recientes de dicho instituto apoya igualmente la existencia de una relación positiva, lineal, entre la clase y la asistencia a la iglesia. Aquí la relación fue más estrecha aun que la aparecida en el *Catholic Digest*.

Por último, dos análisis de los miembros efectivos de ciertas denominaciones han examinado también la relación entre la clase y la asistencia. Glock, Ringer y Babbie (1967, esp. cap. 5) examinaron varias medidas de la religiosidad en su estudio inédito de los episcopales. Lo mismo hace Yoshio Fukuyama<sup>4</sup> en su estudio de los congregacionales urbanos. Ambos estudios concuerdan con la investigación anterior en sus hallazgos de que las clases bajas tienen una tasa de asistencia menor, aunque Glock y Ringer encuentran una relación curvilínea donde las clases medias tienen la tasa más alta y los miembros de la clase alta sufren una baja relativa. Aquí hay dos cosas importantes. Primero, la cuestión de la relación lineal o curvilínea aparentemente confunde la investigación sobre la asistencia y la investigación sobre la afiliación. Segundo, las diferencias de clase en materia de asistencia son generalmente menores entre quienes son miembros de una iglesia que entre el común de la población. Esta última obser-

<sup>4</sup> Véase Fukuyama, 1961. En realidad el estudio de Fukuyama se asemeja mucho a la presente investigación. Sin embargo, apareció después de la redacción del presente ensayo y ofrece una forma de verificación independiente, aunque su brevedad impide la clase de exploración extensa que se pretende en lo que sigue.

yación es un punto de partida útil para una evaluación crítica de la investigación sobre la asistencia.

Ya he mencionado los resultados de Burchinal en cuanto a la clase y la asistencia para el total de la comunidad. Pero el aspecto más interesante del estudio de Burchinal es su examen simultáneo de la posición, la asistencia y la afiliación. Dividiendo su muestra de un pueblo pequeño en dos grupos, miembros de una iglesia y no miembros, encuentra que sólo hay una relación muy escasa entre la clase social y la asistencia dentro de las categorías de miembros y de no miembros tomadas por separado. Así pues, aunque antes mencioné que la afiliación no es el único criterio de participación religiosa y puede incluir algún sesgo, parece ser un importante factor que interviene<sup>5</sup> en la relación entre clase y asistencia. La implicación es que la asistencia puede no reflejar simplemente la necesidad religiosa personal, sino más bien la medida en que se esté sujeto a las presiones de la iglesia como un organismo. Ciertamente los no miembros están menos expuestos a tales presiones. Esto puede explicar tanto su baja asistencia como su baja posición. Así pues, esta es una razón para restringir la generalización de la investigación sobre la asistencia. Gran parte de esta investigación olvida el factor de la afiliación. La asistencia puede reflejar también sólo un aspecto más formal e institucionalizado de la religión y no la experiencia religiosa en conjunto.

Por supuesto, a menudo se describe la asistencia a la iglesia como farisaica por quienes están completamente alejados de la religión. Pero sin llegar a tales extremos, algunas pruebas sugieren que no toda la asistencia tiene una motivación religiosa, y que quienes no asisten a la iglesia no son ateos precisamente. Consideremos de nuevo la investigación de los Lynd sobre las prácticas de asistencia a la iglesia en Middletown. Con su meticulosidad acostumbrada presentan no sólo las estadísticas sino también algunas de las razones de las estadísticas proporcionadas por los propios habitantes urbanos. Los miembros de la clase empresarial (posición alta) que asisten a la iglesia dan varias explicaciones de su comportamiento. Entre ellas están las siguientes:

<sup>5</sup> Técnicamente, la expresión "que interviene" tiene connotaciones temporales. Un factor que interviene ocurre antes que la variable independiente o la dependiente y determina el curso de su relación. En este caso resulta difícil afirmar algo en cuanto al orden temporal. Dado que la afiliación se hereda con frecuencia de los padres, hay varias personas para quienes es en efecto una influencia que interviene en el sentido estricto. Por otra parte, siempre habrá personas que empiezan por asistir a una iglesia dada a la que sólo se unen más tarde. Aquí el término es impreciso. Sin meternos en dificultades semánticas, el problema es que la afiliación influye sobre la relación entre la asistencia y la clase social. El orden temporal es menos importante que el hecho de la interacción de múltiples variables.

De ordinario podemos escuchar un buen sermón cuando vamos a la iglesia, y en realidad tengo más respeto por mí mismo cuando asisto a la iglesia. (o) ¡Nunca se me ocurrió cuestionar la asistencia a la iglesia! (u) Odiaría vivir en una comunidad que no tuviese iglesia. Debo confesar que no estoy tan interesado como muchos en la iglesia o en el trabajo de la iglesia. Muchas veces me aburre de plano la iglesia, pero siento que debo ir. (o, finalmente) No tengo ninguna creencia definida, pero acerca de ir a la iglesia siento algo muy similar a lo que siento acerca de la crianza de los hijos; tengo miedo de no ir por temor a que mi hija pierda algo valioso si no crea los hábitos de ir a la iglesia y a la escuela dominical (Lynd y Lynd, 1929, pp. 366-367).

Adviértanse los temas principales de la lealtad incuestionada, el aburrimiento, la obligación externa y la necesidad de respeto propio. En cambio, los miembros de la clase obrera que no asisten a la iglesia parecen menos inhibidos acerca de su resistencia a la convención social. Explican así su falta de asistencia:

Me siento mal y me avergüenzo, pero nunca vamos. La razón de que la gente no vaya a la iglesia tanto como antes es la falta de disciplina en el hogar y la falta de interés. Luego vienen otras cosas: si una persona no es prominente en la iglesia o la sociedad, la gente de la iglesia no tiene interés en ella. (o) Ahora la gente se viste demasiado para ir a la iglesia; él solía ir con su traje de trabajo como cualquier otro. Pero ahora no está bien que la gente no puede ir sin estar muy bien vestida y nosotros no tenemos ropa para ello. (o, finalmente) La gente es en su mayoría hipócrita. Si realmente creyera las cosas que dicen en la iglesia haría algo acerca de todas las cosas que están mal. Si todos los que se han llamado a sí mismos cristianos durante dos mil años hubieran creído realmente en Jesús y en su forma de vida, habrían hecho del mundo un lugar muy distinto de lo que es ahora (Lynd y Lynd, 1929, pp. 362-366).

Es cierto que los Lynd tenían oídos de escépticos, y he seleccionado sus citas. Sin embargo, estas observaciones sugieren la posible independencia de la asistencia a la iglesia por una parte y el interés religioso por la otra. La asistencia puede desempeñar papeles muy diferentes en la experiencia religiosa de clases distintas, o bien ningún papel en absoluto. En algunos de los asistentes de posición alta el sentimiento religioso efectivo está notablemente ausente. Al mismo tiempo, difícilmente podrían clasificarse como no religiosos todos los miembros de las clases bajas que no asisten a la iglesia. Hay uno que disfruta los despertares religiosos y otro que se agita por la hipocresía religiosa. En realidad la mayoría de los autores citados en esta sección hace reservas similares sobre el significado de la relación entre

la clase y la asistencia. Además de Burchinal y los Lynd, Hollingshead afirma que la clase social no guarda ninguna relación con la creencia en Dios. Sin embargo, la asistencia y la creencia son facetas importantes de la religiosidad, y si la clase social no se relaciona consistentemente con ambas, debemos ahondar más en busca de una relación más complicada entre la clase y la religiosidad en conjunto. Como veremos más adelante, Glock y Ringer, y Fukuyama afirman también que la clase guarda una relación diferente con otras facetas de la participación. Es claro que la asistencia no agota el campo. Es posible que ella, como la afiliación antes y como las actividades parroquiales que veremos en seguida, refleje sólo la dimensión del "hacer" de la religiosidad y no el importante aspecto del "sentimiento" religioso. La relación con la clase parece depender de esta distinción.

#### *Las actividades parroquiales*

Al pasar de la asistencia a la iglesia a las actividades internas de la organización avanzamos hacia lo secular. Y he mencionado que las iglesias patrocinan muchos grupos que compiten con las atracciones de la comunidad no perteneciente a la iglesia. Además de tales actividades comunes como el coro, el personal de la escuela dominical y el auxilio de las damas, una parroquia patrocinará con frecuencia un equipo de basquetbol, una liga de boliche, un grupo de discusión de grandes libros y posiblemente un círculo o dos de terapia de grupo. Además, cada congregación recurre a sus laicos para ocupar posiciones de responsabilidad importantes que mantengan la marcha de las organizaciones. Esto podría incluir posiciones en el comité de finanzas y el comité de construcciones, y representantes de los consejos sectarios de laicos a nivel nacional. Entre estas actividades podríamos distinguir las actividades recreativas y las responsabilidades; pero las personas de posición alta parecen dominar ambas.

Algunas de las primeras especulaciones sobre la relación entre clase y religión se concentraron en este campo. El análisis comparativo de Max Weber<sup>6</sup> del confucianismo, el hinduismo, el judaísmo y el protestantismo inicial sostienen que los movimientos religiosos llevan la huella casi indeleble del grupo social que los fundó. Por ejemplo, algunos grupos protestantes tales como los episcopálistas, los presbiterianos y los congregacionales tienen sus raíces en una reacción burguesa contra el catolicismo y parecen haber conservado esta marca distintiva de la posición alta. Extendiendo el argumento de Weber, se aplica un corolario a denominaciones más recientes que se iniciaron como sectas de la clase baja poco después de la Reforma. Así pues,

<sup>6</sup> Véase en Bendix (1960, pp. 71-265), un útil resumen de la obra de Weber en este campo, así como una bibliografía detallada.

dentro de cada movimiento religioso el grupo de posición más alta asumirá el liderazgo laico y dictará la orientación religiosa. Esto se aplicaría a los bautistas, los metodistas y los luteranos, por ejemplo.

El argumento de Weber descansa en la premisa de que las actividades parroquiales son más que incidentales al espíritu religioso de la congregación. Por una parte proveen un contacto más íntimo con los líderes religiosos y por tanto un canal de influencia. Por la otra, muchas de estas actividades ayudan a realizar las cosas. A menudo se imputa a los laicos un conocimiento de las finanzas y los asuntos seculares mayores que el del pastor. A menudo pueden adaptar a sus propios designios la iglesia considerada como organización.

Hay pruebas cualitativas de que esto ha ocurrido en varios análisis históricos de iglesias y denominaciones en desarrollo. El estudio hecho por S. D. Clark (1948) del metodismo canadiense revela las presiones crecientes de los laicos de posición alta y la creciente insatisfacción de las clases bajas. Otro ejemplo de este fenómeno se encuentra en el análisis más reciente de Paul Harrison (1959) de la Convención Bautista Norteamericana. Aunque se inició como una secta de clase baja, el movimiento bautista ha aceptado miembros de posición alta que han ejercido una influencia creciente en el sentido de la modernización. Según Harrison no sólo ha desaparecido gran parte del fundamentalismo bautista sino que se ha subvertido su principio de autonomía local para cada parroquia. La burocratización se ha impuesto calladamente a nivel nacional.

Pero aparte de las pruebas cualitativas sobre la influencia en lugares estratégicos, hay pruebas cuantitativas de una mayor participación de los grupos de posición elevada en las actividades en general. Glock, Ringer y Babbie (1967) encuentran que la asociación entre la clase y la actividad parroquial no difiere de la existente entre la clase y la afiliación o la asistencia a la iglesia. Aunque las mujeres suelen ser más activas que los hombres, y la clase alta participa menos que la clase media, sigue siendo cierto que los grupos de posición elevada en general participan más que los de posición baja.

Aunque la actividad parroquial no es tan aceptada como la asistencia como medida de la religiosidad, Glock y Ringer no están solos en sus hallazgos generales. Fukuyama (1961) encuentra una relación generalmente similar entre la clase y la actividad entre los congregacionales. El estudio antes mencionado de Hollingshead (1953), sobre la religión de los adultos en Elmtown, confirma a las clases bajas como las menos activas en los organismos eclesiásticos. Harold Kaufman (1953) ha encontrado que la participación y el liderazgo laico se relacionan positivamente con la clase en una comunidad agrícola rural al norte del estado

de Nueva York. Sin embargo, podría afirmarse que estos tres estudios citados en último término difieren en dos sentidos de la obra de Glock y Ringer acerca de los episcopálistas urbanos. Primero, ni Fukuyama, ni Hollingshead ni Kaufman encuentran una relación curvilínea como Glock y Ringer; en cada caso la clase más alta es la más activa y la asociación es consistentemente lineal. Segundo, dado que Glock y Ringer, al igual que Fukuyama, se ocupan sólo de los miembros de iglesias, la relación entre la clase y la actividad es más débil que las encontradas en los estudios de comunidades enteras de Hollingshead y Kaufman. De nuevo, la afiliación parece ser un factor importante en la relación entre la clase y la participación.

Pero hay una reserva más importante acerca de la asociación. Al igual que la afiliación y la asistencia, el significado de las actividades parroquiales es confuso. Ya he mencionado la calidad secular de la mayoría de las actividades. Esto por sí solo crea sospechas de que intentan emplearlas como medidas de la participación religiosa en conjunto. Puede inferirse una reserva más empírica del estudio de Glock y Ringer. Estos autores no se ocupan sólo de la participación religiosa en sí misma, sino también de la participación en la iglesia frente a la participación en otros aspectos de la comunidad. Ahora bien, es cierto que la clase se relaciona positivamente con la actividad parroquial cuando no se consideran otros compromisos. Pero si comparamos a los participantes de posición alta y baja de acuerdo con la proporción de actividades sagradas y seculares, las diferencias se invierten. Así, el parroquiano de posición baja dedica a la iglesia una cantidad mayor del tiempo invertido en actividades de organización que el miembro de posición elevada. Kenneth Lutterman (1962, esp. cap. 8, pp. 37-38) provee pruebas similares acerca de la inversión en un sentido más literal, en su estudio de la asistencia financiera a las iglesias. Aunque el miembro de posición baja puede dar menos dinero a la iglesia en términos absolutos, entrega un porcentaje mayor de su ingreso. En suma, aun una pequeña donación o una sola actividad pueden ser más prominentes para el miembro de la clase baja porque tiene menos compromisos de otras clases. Así pues, hay razones para dudar de la mayor religiosidad de las clases altas.

#### *Relación lineal y curvilínea*

No obstante que los estudios citados convienen en que las clases altas son generalmente las más activas, varios de ellos cuestionan la linealidad de la asociación. Warner y Lunt, Cantril, Bultena, y Glock y Ringer han encontrado que la participación es más alta entre las clases medias. Esto contrasta con los estudios de Fukuyama, Hollingshead, West, Kaufman, Burchinal, el

*Catholic Digest* e informes posteriores del Instituto Norteamericano de la Opinión Pública, que encuentran la mayor religiosidad entre las clases más altas.

Ahora bien, la investigación por encuestas está sujeta a una multitud de peculiaridades personales que hacen riesgosas las comparaciones entre estudios. Es posible, por ejemplo, que la discrepancia entre Cantril, Warner, y Glock y Ringer por una parte, y Fukuyama, el *Catholic Digest* y el Instituto Norteamericano de la Opinión Pública por la otra, sea imputable a definiciones distintas de la clase social. Los estudios mencionados en último término emplean una definición más amplia de la clase alta, de modo que incluyen también muchos tipos de la clase media de alta participación.

Pero la disparidad en los demás estudios puede reflejar algo más. Todos los estudios donde aparece la clase alta con mayor participación se ocupan predominantemente de comunidades rurales de menos de 6 mil habitantes. En cambio, todos los estudios que encuentran mayor participación entre las clases medias emplean muestras extraídas en gran parte de áreas urbanas con una población mayor de 50 mil habitantes. Por supuesto, hay diferencias considerables entre los *elmtown* y los *middletown* de los Estados Unidos. Una diferencia particular parece fundamental aquí. La mayoría de los pueblos pequeños no presentan una demarcación clara entre las clases medias y las altas. Las clases altas rurales son "menos altas" que las urbanas, y además son más visibles y están mejor integradas al conjunto de la comunidad. De hecho las clases altas del pueblo pequeño son los líderes de la comunidad, y esto se manifiesta necesariamente en instituciones comunales tan importantes como las iglesias.

Por otra parte, las áreas urbanas pueden sostener mejor una distinción. La clase alta está socialmente más distante por sus pronunciadas ventajas educativas y de poder. También es menos visible porque sus miembros suelen esconderse en retiros tales como la junta de directores de una empresa, viajes al extranjero, clubes campestres exclusivos, y un mundo social autosostenido que frecuentemente es endógamo. La clase alta urbana puede gobernar a la comunidad productiva, pero tiende a abstenerse de las actividades voluntarias de la comunidad. Como si llenaran un vacío, las clases medias proveen aquí el liderazgo, lo que de nuevo se manifiesta en las iglesias.

Sinclair Lewis hace una distinción mordaz entre los estilos religiosos de la clase alta y la clase media en su estereotipo de la ciudad de Zenith. Quien habla está aconsejando al reverendo Mr. Gantry acerca de los clubes sociales locales:

Sí, pero el propietario del *Advocate*, y el banquero que está financiando a Will Grant hasta que quiebre, y el consejo de

la corporación que los mantiene a todos fuera de la cárcel, son malhechores que no van a ningún club social a hablar del servicio. Se sientan ante pequeñas mesas del viejo *Union Club* y se ríen del servicio hasta cansarse... Usted no podría ingresar al *Union Club*. Ellos no aceptarían a ningún predicador que les hable acerca del vicio —el tipo de predicador que pertenece a la Unión habla del nuevo modelo de Cadillac y de lo difícil que resulta conseguir un vermut genuino. Pero los Tonawanda sí lo aceptarían a usted, para su imagen de respetabilidad. Para probar que no podrían tener la ginebra que tienen en sus casilleros (Lewis, 1960, p. 373).

Esta distinción entre las poblaciones de los estudios discrepantes es sólo especulativa, pero representa una posible conciliación.

Por supuesto, el problema de la participación relativa de las clases altas y las medias palidece ante la cuestión más amplia de la religiosidad de las clases bajas frente a las clases altas en general. Aquí, como hemos visto, las estadísticas son suficientemente claras; pero debemos hacer a su respecto tres consideraciones importantes. Primero, la afiliación a la iglesia, la asistencia y la actividad parroquial se relacionan con la participación formal en la iglesia como organización y no necesariamente con los sentimientos religiosos privados. Segundo, la relación de la clase con la asistencia (y posiblemente con la actividad parroquial) es en parte un artificio de la exposición diferencial a las presiones de organización más bien que un simple reflejo de las necesidades religiosas personales. Por último, el mismo tipo de religiosidad puede significar una cosa para los parroquianos de posición alta y otra muy distinta para los de posición baja. En consecuencia, la afiliación a una iglesia puede carecer de importancia para la religión más espontánea de las clases bajas. Aquí las ceremonias de reanimación pueden sustituir a la asistencia formal a la iglesia, y aun una cantidad pequeña de actividad parroquial puede resultar más significativa porque estas personas son menos activas en los grupos seculares.

#### LA RELIGIOSIDAD DE LA CLASE BAJA

Todas las calificaciones a favor de la participación de la clase alta parecerían realmente vacías si no hubiera un apoyo empírico en la dirección contraria. Esta sección sugiere, sin embargo, que no se trata de meras sutilezas. Los estudios en que las clases bajas presentan mayor participación constituyen una minoría, pero su escasez no es una medida de su importancia. El árbitro final es la corrección más bien que el volumen.

En efecto, algunos de los estudios antes mencionados incluyen observaciones marginales acerca de la religiosidad de la clase

baja, las cuales quedan ocultas en el cómputo final. Los Lynd, por ejemplo, dividen su tratamiento de la religión de Middletown en cuatro capítulos: creencias religiosas dominantes; dónde y cuándo se materializan las creencias religiosas; líderes y participantes en los ritos religiosos, y observancias religiosas. El cuarto de estos capítulos es con mucho el más refinado. Lo citamos en la última sección por su descripción de la clase empresarial como la que asiste con mayor frecuencia a la iglesia y tiende más a afiliarse a una iglesia. Pero el primer capítulo presenta un contraste al ocuparse de las creencias religiosas. Los Lynd lo resumen como sigue:

Primero, los miembros de la clase obrera muestran una disposición a creer en su religión con mayor ardor y a acumular valores más emocionalmente cargados alrededor de sus creencias. La religión parece operar más prominentemente como una agencia activa de apoyo y estímulo entre esta sección de la ciudad. Una segunda observación es el desplazamiento de la posición de ciertas creencias religiosas durante la última generación, sobre todo la reducción, *particularmente entre la clase empresarial*, del hincapié en el cielo y más aún en el infierno (Lynd y Lynd, 1929, p. 329; sin subrayado en el original).

Los Lynd observan además que la secularización de la religión de Middletown ha ocurrido a tasas diferentes entre ambas clases. Cuando se les preguntó si "es malo ir al cine en domingo", cerca de la tercera parte de los estudiantes de secundaria de la clase obrera contestó afirmativamente, mientras que sólo lo hizo así una sexta parte de los estudiantes de la clase empresarial.

Una segunda investigación, el análisis reciente de una muestra pequeña de habitantes de Detroit, de Gerhard Lenski (1961), también encuentra relaciones positivas y negativas entre la posición y la religiosidad. El estudio se ocupa más del efecto de la religiosidad sobre la posición que de lo contrario, pero no sólo encuentra que la asistencia se relaciona directamente con la clase sino también que otras formas de participación se relacionan inversamente con la clase. Las personas que tienen ocupaciones de clase media y educación universitaria tienden a ser un poco menos ortodoxos en materia doctrinal y menos devotos que quienes tienen ocupaciones de clase obrera y carecen de educación universitaria.

Otro estudio que revela una discrepancia entre la religiosidad de las clases altas y las bajas es la investigación de Glock y Ringer entre los episcopistas. Además de la asistencia a la iglesia y la actividad parroquial, emplearon una tercera medida de participación relativa a la "dimensión intelectual", que se refiere al conocimiento del parroquiano acerca de la doctrina tradicional

y a la medida en que lee literatura religiosa. Aunque la asistencia a la iglesia y la actividad parroquial tienen su nivel mínimo entre las clases bajas, la situación se invierte en cuanto a la participación intelectual. Entre las mujeres la clase baja obtiene la mayor puntuación con el 51 % de participación intelectual, y el indicador baja al 41 % entre la clase media, al 34 % entre la clase media alta y al 28 % entre la clase alta. Entre los hombres los porcentajes guardan el mismo orden, desde un máximo del 32 % para los de posición baja hasta un mínimo del 17 % para los de posición muy alta.

En el estudio de los congregacionales hecho por Fukuyama también se observan relaciones en conflicto con la posición. Fukuyama traza cuatro tipos de religiosidad que llama la del culto, la del conocimiento, la del credo y la de la devoción. La del culto es una amalgama de asistencia a la iglesia y actividad parroquial, cuya relación positiva con la clase ya hemos mencionado. La del conocimiento representa el conocimiento que tiene el parroquiano de la doctrina religiosa y los asuntos de su congregación. La del credo significa la lealtad personal a la doctrina tradicional, independientemente de la profundidad del conocimiento. Por último, la de la devoción se refiere a la plegaria personal y el apego a la religión más allá de la iglesia misma.

En el cuadro 3 aparece la relación de cada una de estas facetas con la clase social. Como antes vimos, la faceta del *culto* se relaciona positivamente con la clase, ya que va desde el 53 % de participación entre las personas de posición alta en general hasta el 35 % entre las personas de posición baja. La relación es positiva también en la dimensión del *conocimiento*, pero debe advertirse que, al revés de la "participación intelectual" de Glock y Ringer antes mencionada, esta dimensión se refiere sólo al conocimiento mismo y no al compromiso con él. Además, se re-

Cuadro 3. La clase social y cuatro tipos de religiosidad entre los congregacionales

Cuatro dimensiones % muy apegado	Posición socioeconómica		
	Alta	Media	Baja
	%	%	%
Culto	53	43	31
Conocimiento	28	24	15
Credo	27	28	31
Devoción	16	23	32

Tomado de Fukuyama, 1961, p. 159.

fiere tanto al conocimiento de la congregación como al conocimiento de la doctrina. El hecho de que alguien *conozca* el estado financiero de su parroquia no significa que desarrolle un apego profundo hacia ella. Como ocurre con el conocimiento de la mayoría de las cosas, el conocimiento religioso debe aumentar con la familiaridad y con la educación. Dado que los parroquianos de posición elevada tienden a ser activos en la administración parroquial y bien educados, esto ayuda a explicar su alta calificación. Pero las otras dos dimensiones de la religiosidad presentan relaciones contrastantes con la clase. Tanto la religiosidad del *credo* como la religiosidad de la *devoción* aumentan cada vez más entre los grupos de posición baja, aunque este aumento sólo es marcado en el caso de la devoción. Ambas se refieren a una religiosidad más interior, menos interesada en la iglesia formal y más interesada en los sentimientos personales. Fukuyama (1961, p. 159) concluye que "las diversas clases sociales no difieren tanto en lo referente al grado de su orientación religiosa como en cuanto a la forma en que expresen sus inclinaciones religiosas".

Un último estudio, la encuesta realizada por mí en Winchester, Massachusetts (Demerath, 1958), revela también que las clases bajas participan más en el campo religioso. En realidad, en esta esfera la propia posición del individuo influye menos sobre su religiosidad que la posición de sus padres; esto apoya el argumento de que nuestra religión es un producto de nuestra crianza y cambia poco en lo sustancial más adelante. No obstante, ambas formas de la posición se relacionan negativamente con el fundamentalismo en las creencias religiosas,<sup>7</sup> y en ambos casos las clases bajas son menos tolerantes al relativismo religioso. Cerca de una tercera parte del grupo de posición elevada cree en el cielo, en el infierno, o en ambos; esta proporción aumenta a más de dos tercios entre los encuestados de posición baja. Se obtiene un patrón similar cuando se inquiriere acerca de su reacción hipotética ante el deseo de sus hijos de cambiar su afiliación religiosa. La clase baja tiende a reprocharlo, mientras que la clase media y la alta son más tolerantes.<sup>8</sup> Por último, los individuos de posición baja formulan plegarias personales con mayor frecuencia y aun perciben la plegaria en forma diferente. La conciben como

<sup>7</sup> La doctrina de la predestinación provee un ejemplo interesante entre los católicos. Los católicos de posición elevada tienen esta creencia con mayor frecuencia que los católicos de posición baja. Sin embargo, es claro que la predestinación es antitética a la teología católica tradicional, de modo que su ausencia entre las clases bajas refleja ortodoxia más bien que apatía.

<sup>8</sup> Véase sobre este punto Nunn (1964), quien encuentra que la coalición es muy común entre los padres de clase baja. Esta es una de varias medidas singulares de la religiosidad que podrían citarse en apoyo del argumento de que la participación religiosa de la clase baja es mayor que la de la clase media o alta. Agradezco a Warren O. Hagstrom esta referencia.

un diálogo espiritual y una fuente divina de orientación. Los encuestados de elevada posición la interpretan más como una terapia autoadministrada en el sentido psiquiátrico secular.<sup>9</sup>

Y sin embargo aquí, como en el caso de la religiosidad de los estratos altos, hay razones para dudar. Aunque la investigación de los Lynd, Lenski, Glock y Ringer y Fukuyama, y la mía propia, sugieren que las clases bajas son más religiosas cuando la religiosidad se mide por la creencia personal y la práctica privada, otros dos estudios generan algunas dudas. Uno es el análisis anterior de Gerhard Lenski (1953) de la clase social y el "interés religioso" en una muestra representativa del área de Indianápolis. Desde luego el interés por sí solo es más personal y menos institucionalizado que la afiliación formal, la asistencia y las actividades parroquiales. Pero cuando Lenski relacionó el interés con cuatro medidas separadas de la posición encontró más ambigüedad que consistencia. Cuando la clase se mide por el prestigio ocupacional, el total del patrimonio financiero de la familia y la educación del encuestado, las clases bajas se interesan ligeramente más que las clases medias y altas. Cuando la clase se mide por el ingreso anual de la familia, los encuestados de posición elevada muestran mayor interés. Aunque se puede sostener que las diferencias aparecen generalmente en la dirección inversa pronosticada y que no son menores que las diferencias aceptadas después por Lenski en Detroit, aquí rechaza Lenski todos los hallazgos como estadísticamente no significativos.

El segundo estudio generador de dudas es el análisis de Rodney Stark<sup>10</sup> de las encuestas nacionales en la Gran Bretaña y los Estados Unidos. Sorprendentemente Stark encuentra que tanto la participación como la creencia se relacionan positivamente con la clase social en cada país. Así pues, cuanto más elevada sea la posición de un individuo más tenderá éste a asistir a la iglesia con regularidad y a afirmar su creencia en Dios. Por supuesto, el hallazgo citado en último término es la incógnita, ya que su relación positiva es una contradicción flagrante con la asociación negativa descrita por otros.

¿Cómo podremos explicar estas discrepancias? Una posibilidad consiste en señalar la diferencia considerable que existe entre elementos tan nebulosos como la "creencia en Dios" y el "interés religioso", por una parte, y cuestiones más precisas tales como las lecturas religiosas y la interpretación y extensión de las plegarias personales, por la otra. Las primeras preguntas suscitarán

<sup>9</sup> Véase Gurin, Veroff y Feld (1960, pp. 372-376), quienes indican que los individuos de posición baja tienden más a recurrir a la plegaria en periodos de tensión emocional. Tenemos así otra medida de participación religiosa indicativa de que los miembros de la clase baja distan mucho de estar alienados de la religión en conjunto.

<sup>10</sup> Rodney W. Stark, "Class, radicalism and church attendance in Great Britain", *American Sociological Review*, vol. 29 (1964), pp. 698-706.

respuestas positivas de todos, a excepción de los ateos más recalcitrantes, y el ateísmo nunca ha estado de moda en los círculos de clases altas de los Estados Unidos. En cambio, las preguntas citadas en último término permiten un intervalo mayor. Permiten que el investigador discrimine entre las posiciones más tradicionales y las más secularizadas. Es posible que la diferencia esencial entre las clases resida en este nivel más delicado.

Otra explicación de la disparidad se refiere a las poblaciones estudiadas. Tanto Lenski como Stark examinaron muestras que pretendían representar áreas metropolitanas completas y países enteros. En cambio, mi propia investigación en Winchester se enfocó en un pueblo pequeño de Nueva Inglaterra donde la iglesia católica impone gran parte del tono religioso de las clases bajas. Los Lynd observaron sólo una ciudad pequeña donde la afiliación a una iglesia era la norma en los años veinte. Y Glock y Ringer y Fukuyama sólo se ocuparon de los episcopales y los congregacionales afiliados. Esta diferencia apunta a una hipótesis importante relativa a la religión de la clase baja en general. Si un individuo de clase baja se adhiere a una religión —si llega a hacerlo—, es probable que su adhesión interna sea mayor que la de sus compañeros de iglesia de posición más elevada. Por otra parte, hay un gran segmento de la clase baja sin ninguna adhesión religiosa en absoluto. Quizá debido a que han encontrado alternativas funcionales de la religión en el extremo político,<sup>11</sup> los sindicatos o la familia extensa, estas personas son marcadamente diferentes y debe mantenerseles aparte en toda evaluación de la importancia de la iglesia para sus miembros. Ni Stark ni Lenski separaron los dos grupos de clase baja, y esto produjo una tasa baja de religiosidad en general. Mi investigación en Winchester se refirió a un pueblo anómalo donde la distinción no era quizás importante. Glock y Ringer y Fukuyama sólo se ocuparon de quienes tenían alguna adhesión religiosa por principio de cuentas.

<sup>11</sup> Es importante advertir que algunos de los movimientos anticlericales más activos, y en verdad antirreligiosos, son de la clase baja y de la izquierda política. La Federación Racionalista Norteamericana, por ejemplo, tiene raíces profundas en el socialismo europeo. Muchas de sus ramas comprenden grupos étnicos europeos de clase baja que se agrupan alrededor del racionalismo en busca de una identidad distinta de las iglesias estatales persecutorias de sus países nativos. En la propia Europa son más fuertes aún los nexos entre el pensamiento libre organizado y la izquierda política. Por ejemplo, los "freie Gemeinde" de Alemania Occidental son particularmente poderosos, pero también particularmente comunistas en su orientación política. El autor está investigando actualmente este extremo del espectro religioso.

## REFERENCIAS

- Bendix, R. (1960), *Max Weber: An Intellectual Portrait*, Doubleday.
- Bultena, L. (1949), "Church membership and church attendance in Madison, Wisconsin", *American Sociological Review*, vol. 14, pp. 384-391.
- Burchinal, L. G. (1959), "Some social status criteria and church membership and church attendance", *Journal of Social Psychology*, vol. 49, pp. 53-64.
- Cantril, H. (1943), "Educational and economic composition of religious groups", *American Journal of Sociology*, vol. 48, pp. 574-579.
- Clark, S. D. (1948), *Church and Sect in Canada*, University of Toronto Press.
- Demerath, N. J., III (1958), *Religious participation, attitudes and beliefs in an adult sample*, tesis inédita de licenciatura, Harvard College.
- De Tocqueville, A. (1954), *Democracy in America*, Vintage, vol. 2.
- Fukuyama, Y. (1961), "The major dimensions of church membership", *Review of Religious Knowledge*, vol. 2, pp. 154-161.
- Glock, C. Y., B. B. Ringer y E. R. Babbie (1967), *To Comfort and to Challenge*, University of California Press.
- Gurin, G., J. Veroff y S. Feld (1960), *Americans View their Mental Health*, Basic Books.
- Harrison, P. M. (1959), *Authority and Power in the Free Church Tradition: A Social Case Study of the American Baptist Convention*, Princeton University Press.
- Hollingshead, A. (1949), *Elmtown's Youth*, Yale University Press.
- (1953), "Selected characteristics of classes in a Middle Western community", R. Bendix y S. M. Lipset (comps.), *Class, Status and Power*, Free Press, pp. 213-224.
- Kaufman, H. (1953), "Prestige classes in a New York rural community", R. Bendix y S. M. Lipset (comps.), *Class, Status and Power*, Free Press, pp. 190-203.
- Komarovsky, M. (1946), "The voluntary associations of urban dwellers", *American Sociological Review*, vol. 11, pp. 686-698.
- Lee, R. (1962), "The organizational dilemma in American Protestantism", H. Cleveland y H. D. Lasswell (comps.), *The Conference on Science, Philosophy and Religion: Ethics and Bigness*, Harper, pp. 187-211.
- Lenski, G. (1953), "Social correlates of religious interest", *American Sociological Review*, vol. 18, pp. 533-544.
- (1961), *The Religious Factor: A Sociologist's Inquiry*, Doubleday.
- Lewis, S. (1960), *Elmer Gantry*, Deu.
- Lloyd Warner, W., y P. S. Lunt (1941), *The Social System of a Modern Community*, Yale University Press.
- , y otros (1949), *Democracy in Jonesville*, Harper.
- Lutterman, K. J. (1962), *Giving to churches: a sociological study of the contributions to eight Catholic and Lutheran churches*, tesis inédita de doctorado, Universidad de Wisconsin.
- Lynd, R., y H. Lynd (1929), *Middletown*, Harcourt, Brace.
- Martineau, H. (1962), *Society in America*, Doubleday, Anchor.

- Mather, W. A. (1941), "Income and social participation", *American Sociological Review*, vol. 6, pp. 380-383.
- Niebuhr, H. R. (1929), *The Social Sources of Denominationalism*, Holt.
- Nunn, C. Z. (1964), "Child control through a 'coalition with God'", *Child Development*, vol. 35, pp. 417-432.
- Page, C. (1952), "Bureaucracy and the liberal church", *Review of Religion*, vol. 16, pp. 137-150.
- Parsons, T. (1960), *Structure and Process in Modern Societies*, Free Press.
- Pope, L. (1942), *Millhands and Preachers*, Yale University Press.
- (1953), "Religion and the class structure", R. Bendix y S. M. Lipset (comps.), *Class, Status and Power*, Free Press, pp. 316-323.
- Schneider, H. (1952), *Religion in 20th-Century America*, Harvard University Press.
- Underwood, K. W. (1957), *Protestant and Catholic; Religion and Social Interaction in an Industrial Community*, Beacon.
- Weber, M. (1958), "The protestant sects and the spirit of capitalism", H. Gerth y C. Wright Mills (comps.), *From Max Weber, Essays in Sociology*, Oxford, Galaxy Books, pp. 302-322.
- West, J. (1945), *Plainville, U.S.A.*, Columbia University Press.
- Whyte, W. H. (1956), *The Organization Man*, Simon & Schuster.
- Wright, C. R., y H. H. Hyman (1958), "Voluntary association membership of American adults: evidence from National Sample Surveys", *American Sociological Review*, vol. 23, pp. 284-294.

#### IV

### Colectividades religiosas

LAS CONTRIBUCIONES de esta sección se refieren a movimientos y organismos religiosos. Uno de los temas favoritos de los sociólogos de la religión durante los últimos cuarenta años ha sido el derivado de la distinción de Max Weber entre la *iglesia* y la *secta*. Básicamente estos términos se han empleado para distinguir los organismos religiosos que apoyan la estructura social y la cultura de la sociedad en que operan, y los que en una u otra forma rechazan la naturaleza de la sociedad más amplia. Se ha hecho algún trabajo útil e importante en esta tradición del análisis, pero por otra parte la discusión ha sido en gran medida estéril e improductiva, en el sentido de que el tema iglesia-secta se ha convertido en una especie de obsesión sociológica. En todo caso, la distinción entre la iglesia y la secta se derivó en gran medida de una perspectiva cristiana, y los sociólogos han tenido grandes dificultades para aplicarla con provecho a las sociedades no cristianas. La mayoría de las discusiones más fructíferas del problema del desarrollo de una clasificación o tipología sociológica adecuada de los movimientos de organismos religiosos se ha debido a los sociólogos norteamericanos, y la mayoría de estas discusiones se ha referido a la sociedad norteamericana. Aquí hemos optado por presentar contribuciones aplicables a varios tipos de sociedades diversas, sin enredarnos demasiado en el tema exagerado de la iglesia y la secta, aunque el artículo de Wilson (lectura 20) sobre las sectas se ocupa en forma sucinta de algunos aspectos de la controversia. Wilson se ocupa sobre todo de ampliar nuestro entendimiento de las sectas religiosas, o sean organizaciones o movimientos que se consideran a sí mismos "especiales" y únicos en el campo religioso y por lo regular se separan de la sociedad más amplia. Su artículo es continuación de una contribución muy conocida (Wilson, 1959) al análisis de los movimientos sectarios en las sociedades industriales. Se supone aquí ampliar nuestra perspectiva y nuestro conocimiento examinando adicionalmente las sociedades preindustriales y las primitivas, aunque los movimientos que considera originados en estas clases de sociedades son con frecuencia respuestas locales a la repercusión de las sociedades industriales. El artículo de Fernández (lectura 21) aborda el problema de la descripción de diversos tipos de movimientos religiosos en África, con referencia especial

al problema de la relación entre las preocupaciones y las metas religiosas y políticas, un problema que varios antropólogos y sociólogos han afrontado cuando analizan los movimientos que se desarrollaron como respuesta a la colonización y la intrusión europeas (véase en particular Worsley, 1968).

#### REFERENCIAS

- Wilson, B. R. (1959), "An analysis of sect development", *American Sociological Review*, vol. 24, pp. 3-15.  
Worsley, P. (1968), *The Trumpet Shall Sound*, McGibbon & Kee, y Schocken Books, edición revisada.

## 20. UNA TIPOLOGÍA DE LAS SECTAS \*

B. R. Wilson

A PESAR del trabajo de J. M. Yinger y Peter Berger (sin mencionar a quienes se ocupan de los movimientos religiosos en las sociedades no industriales), todavía se sostiene a menudo que la dicotomía secta-iglesia (a la que se añade a veces el "culto") es una herramienta adecuada para el análisis en la sociología de la religión (Berger, 1954; Simpson, 1955, 1956; Sundkler, 1948; Yinger, 1946, 1957). Desde que Yinger estableció tipos de sectas y tipos de iglesias nuestro trabajo ha superado la dicotomía de Troeltsch. Ahora empezamos a emplear categorías que no dependen exclusivamente de la oposición entre la iglesia conservadora y la secta perfeccionista, los tipos en que Troeltsch percibió "un resultado lógico de los Evangelios..." (Troeltsch, 1931, p. 341). El avance de la sociología de la religión requiere la creación de categorías que nos permitan estudiar en términos comparativos las funciones sociales y el desarrollo de los movimientos religiosos. En consecuencia, tales estudios deben evitar las categorías dictadas en forma demasiado específica por las características de una tradición teológica particular. Evidentemente los tipos que podemos emplear se obtienen todavía en su mayor parte del material de que disponemos, sobre todo de los movimientos cristianos. Pero es imperativo extender su aplicación y, si es necesario, modificar su formulación a la luz de esta extensión de su significado, para contar con una serie de instrumentos analíticos que no se centren ya en una civilización y una religión particulares (en este caso las cristianas).

Uno de los obstáculos principales a este desarrollo reside en el hecho de que la sociología de la religión es un campo donde no se distinguen siempre con claridad el pensamiento sociológico y el pensamiento religioso. El interés de los teólogos por este campo especial y la educación que han recibido tenderán a perpetuar el empleo de categorías específicas, carentes de interés para las distinciones sociológicamente significativas. Esto no quiere decir que carezcan de valor las contribuciones de los teólogos a este campo. A veces aportan enfoques valiosos pero a menudo introducen también elementos de confusión. En un estudio reciente, Martin E. Marty (1960) describió las sectas como

\* B. R. Wilson, "A typology of sects in a dynamic and comparative perspective", *Archives de Sociologie de Religion*, vol. 16 (1963), pp. 49-63. Traducido al inglés por Jenny M. Robertson.

negativamente orientadas hacia la sociedad más amplia y los "cultos" como positivamente orientados. Esta distinción es eminentemente sociológica. No se trata de su concepción de Dios, que es una distinción de carácter teológico. Sin embargo, me parece que necesitamos una tipología más refinada de las respuestas al mundo exterior. Hay variaciones de orientación positiva o negativa que interesan al sociólogo.

Las sectas son movimientos ideológicos cuyo objetivo explícito y declarado es el mantenimiento y quizá aun la propagación de ciertas posiciones ideológicas. Por lo tanto, debemos admitir que quienes se interesan sobre todo por las cuestiones ideológicas (la fuente y la credibilidad de las ideas referentes a Dios, y la justificación de las prácticas en nombre de él) se interesan legítimamente por el estudio de las sectas. Pero las distinciones no se basan sólo en las distinciones entre la creencia y la práctica teológicas, y ciertamente no se basan en el *odium theologicum* que trata de caracterizar a las sectas como extremistas. En una valiosa contribución a nuestra concepción de la denominación como tipo, D. A. Martin opone la denominación a la secta, sin prestar siempre suficiente atención a la diversidad entre las sectas. Las describe como si fueran siempre revolucionarias o introversionistas, quizá basándose para ello en las clasificaciones propuestas por Troeltsch. Martin escribe: "Mientras la denominación se caracteriza por la moderación, la secta es comunista o anarquista, revolucionaria o quietista, nudista o uniformada, ascética o licenciosa, completamente sacramental o no sacramental, adoradora en medio del bullicio comunal o, como la de los buscadores, está en completo silencio" (Martin, 1962). Martin caracteriza así la escatología sectaria como adventista y las sectas como revolucionarias, excepto en el caso de que un desencanto demasiado profundo las haya hecho quietistas. Siempre es fácil la crítica de una tipología mediante el señalamiento del caso que no corresponde a las clasificaciones propuestas; pero la de Martin es demasiado burda. Las sectas no pueden agruparse con facilidad en unas cuantas dicotomías. Los hermanos, los cuáqueros y los cristadelfos no son ni comunistas ni anarquistas; los diversos grupos darbyistas, los Testigos de Jehová, la Iglesia de Dios en las Islas Británicas y el extranjero, y los movimientos sagrados no adoran en bullicio salvaje ni en silencio total; las Asambleas de Dios no son ascéticas ni licenciosas. Pero ¿quién negaría que todas éstas son sectas? En efecto, esta clase de análisis toma la parte como el todo; olvida la forma en que se combinan los elementos diferentes y casi por completo ignora las diversas posibilidades de transformación de las sectas.

Desde el punto de vista del sociólogo hay tres clases de obstáculos a la clasificación teológica o doctrinal de las sectas. Ante todo, tal clasificación limita las posibilidades del estudio comparativo

de las sectas dentro de las diversas tradiciones religiosas. En segundo lugar, impide el reconocimiento de otros aspectos importantes del carácter de las sectas, porque la doctrina puede persistir cuando cambian la organización social y la orientación de los movimientos. Por lo tanto, la clasificación derivada de la descripción doctrinal no toma debidamente en cuenta los aspectos de organización y dinámicos de las sectas. En tercer lugar, dado su carácter teológico, este tipo de clasificación corre el riesgo de estigmatizar a la secta y de caracterizarla en términos esencialmente normativos.

El sociólogo puede emplear principios diversos de clasificación en el estudio de las sectas. Es probable que no se haya explorado a profundidad el aspecto estructural, aunque éste quizás no ofrezca una visión suficientemente amplia del fenómeno. Aquí trataré de desarrollar una clasificación que utilicé en un estudio anterior de la transformación de las sectas (Wilson, 1959), con la esperanza de que esta tipología pueda tener alguna utilidad para el análisis de los movimientos sectarios en ambientes no cristianos y no occidentales. También trataré de dar un primer paso, tentativo y sólo a modo de experimento, hacia la aplicación de esta tipología a los movimientos religiosos en los márgenes del cristianismo. Esta clasificación toma como criterio fundamental la *respuesta de la secta al mundo*. Espero que encontremos en ella un principio de clasificación adecuado, capaz de avanzar el estudio comparativo de las sectas y también el de su desarrollo.

Vemos con claridad que nuestro criterio de la respuesta al mundo exterior constituye una variable influida por el pensamiento doctrinal, aunque quizá no se determine sólo por él. Este criterio reconoce el carácter ideológico de las sectas, sin olvidar sin embargo el modo de vida de los miembros de la secta, que también afecta necesariamente la forma en que aceptan, rechazan, olvidan o buscan la trascendencia, el mejoramiento o la transvaluación de las oportunidades ofrecidas por la sociedad mundana. Aquí tenemos un factor que puede efectuar el cambio sin producir cambios doctrinales específicos, simplemente en respuesta a los cambios sociales que afectan a los miembros de la secta. Por supuesto, es más probable que se advierta cierto tipo específico de respuesta en ciertos grupos de edad, en ciertas clases sociales, entre personas con formación educativa particular o en ciertos contextos ecológicos. Podría ser también más atractivo para un sexo que para el otro, y mejor adecuado a una situación rural, o a una urbana, o a una suburbana. Y puede surgir y desarrollarse en una etapa mejor que en otra de la historia social y cultural de la secta en cuestión. En este artículo no podremos examinar en forma individual cada una de estas variables. Pero examinaremos ciertas relaciones existentes entre di-

versos tipos de sectas y diversas y distintas etapas del desarrollo cultural.

Ahora deseo proponer una clasificación de las sectas en siete tipos. Ya se han mencionado cuatro de ellos; pero aquí distingo las características en una forma enteramente diferente de la adoptada en mi investigación anterior. Defino cada tipo en términos de su respuesta al mundo, de la clase de reacción dominante en las prácticas y las creencias usuales de sus miembros. Para cada uno de estos tipos se sugiere la posición teológica típica de las sectas cristianas, presentando algunos ejemplos específicos de estos movimientos. Definimos también las actividades a que se dedican de ordinario y las referimos a los textos bíblicos que prefieren. El lector entenderá que no pretendo que todos estos textos tengan la misma importancia en la tradición cristiana, sino que sólo trato de ilustrar la forma en que las sectas tratan de integrarse a esta tradición. Sólo cuando las pruebas son enteramente claras he sugerido, en forma muy tentativa, los grupos sociales de donde se escoja a los miembros de estas sectas.

La secta *conversionista* es la secta típica del fundamentalismo cristiano "evangélico". Su reacción frente al mundo exterior consiste en sugerir que éste está corrompido porque el hombre está corrompido. Si puede cambiarse a los hombres el mundo cambiará. Este tipo de secta no se interesa por los programas de reforma social o por la solución política de los problemas sociales, y aun puede ser activamente hostil hacia ellos.

Su juicio sobre el hombre y los acontecimientos tiende a ser moralizador, porque se cree que el hombre es enteramente responsable de sus acciones. Rechaza todas las explicaciones causales que tomen en cuenta la influencia del ambiente sobre el comportamiento, o toda otra explicación determinista. Las actividades propias de este tipo de sectas son las ceremonias de reavivación y la plegaria pública en reuniones masivas, más bien que de puerta en puerta. Los líderes de la secta movilizan el grupo y emplean técnicas de persuasión masiva para convertir a los individuos. La nota dominante en la atmósfera del grupo es de carácter emocional, pero no extático. Entre las sectas cristianas los textos tenidos en alta estima son aquellos que estimulan la prédica del evangelio por todo el mundo. Estas sectas asignan gran importancia a la relación entre el individuo y un salvador personal, una relación expresada en términos emocionales directos más bien que en forma simbólica o ritual. Sostienen que el entendimiento total de la doctrina es menos importante que el sentimiento profundo de la relación personal esencial. En la misma forma en que interpretan la escritura literalmente, los miembros de la secta tienden a tomar esta relación literalmente. Para ellos el salvador es una persona, una especie de superhombre benévolo que sufre. El Ejército de Salvación en las primeras etapas

de su existencia, las Asambleas de Dios y otros movimientos pentecostales, al igual que las sectas evangélicas independientes, son ejemplos de este tipo de sectas.

Se reconoce el tipo *revolucionario* en los movimientos escatológicos de la tradición cristiana. Su actitud hacia el mundo exterior se resume en el deseo de destruir el orden social cuando llegue el momento, si es necesario por la fuerza y la violencia. Sus miembros están esperando un nuevo orden bajo la dirección de Dios. Entonces tomarán el poder como amigos y representantes de Dios. Este tipo de secta es hostil a la reforma social y al mismo tiempo a la conversión instantánea. No se opone a las explicaciones causales mientras se acepten sus propios supuestos de categorías causales. Tiende a explicar el mundo en términos deterministas, así como a considerar predeterminado el destino de los individuos. En la tradición cristiana tenemos entonces una posición más calvinista que arminiana. Se encuentra aquí una tendencia menor a la moralización que entre los *conversionistas*, porque los reproches están fuera de lugar cuando se desea considerar todo lo que sucede como la realización de un plan divino. Los miembros de estas sectas se ocupan activamente en la exégesis profética, y en la comparación de textos inspirados y entre los pronósticos de la secta y los acontecimientos contemporáneos. A menudo sostienen prolongados debates internos al elaborar pronósticos. La conversión se considera un hecho ocasional y gradual, que sólo ocurre cuando el extraño a la secta se familiariza por completo con la complejidad de la creencia de la secta y se convence de su verdad. No se confiere libremente el carácter de miembro, y la secta revolucionaria, cuando está plenamente institucionalizada, trata de mantenerse en un estado de vigilancia y de pureza doctrinal. Sus reuniones son prácticas, carentes de emoción. Son ocasiones para alabar a Dios decentemente y sin excesos emocionales, y para hablar de su certeza tranquila de que las promesas se cumplirán. Los textos bíblicos preferidos en estos círculos son directamente escatológicos o bien visiones oscuras tomadas de libros proféticos que pueden interpretarse como pronósticos aplicables al periodo actual. Ven a Dios como un autócrata divino, como un líder, un dictador cuya voluntad indescifrable se impone al progreso del universo. Uno encuentra en estas sectas escaso sentimiento de una relación directa con la divinidad. Por el contrario, sus miembros se consideran instrumentos de Dios que esperan el momento decretado, agentes de su obra y su voluntad. Los Testigos de Jehová, los cristadelfos y los Hombres de la Quinta Monarquía (Inglaterra, siglo XVII), son representantes típicos de estas ideas.

Las sectas pietistas representan el tipo *introversionista*, cuya respuesta al mundo no es la conversión de la población ni la espera de la destrucción del mundo, sino simplemente el retiro

del mundo para disfrutar la seguridad obtenida por la santidad personal. Este tipo es completamente indiferente a las reformas sociales, a la conversión individual y a las revoluciones sociales. Ninguno de estos elementos parece importante para estas sectas, en su visión de su posición y su tarea sobre la tierra. La secta introversionista puede aceptar, sobre todo en sus primeras etapas, algunas experiencias particulares de inspiración y retenerlas como fenómenos objetivos importantes para todo el grupo, o considerarlas como revelaciones puramente individuales que podrían ayudar a la intensificación de la piedad personal. Estos grupos se interesan más en la profundización que en la ampliación de la experiencia espiritual. Uno encuentra entre ellos cierto desdén por quienes "carecen de santidad" y tienen pocos o ningunos deseos de penetrar en ella. Las reuniones de estos movimientos son "asambleas de los salvos" (el remanente de escogidos). La comunidad apoyará al individuo y lo mantendrá en su seno, en lugar de empujarlo a que busque su misión en el mundo exterior. Estos grupos, cuando son cristianos, conceden gran peso a los textos bíblicos que exhortan al creyente a ser una ley en sí mismo y a vivir apartado del mundo. Conciben una divinidad del tipo del espíritu santo, más bien que en una forma más personalizada. La relación real en este caso es menos que entre pecador y salvador, es más bien aquella entre el vaso que se desborda y el recipiente que recibe. Pueden verse ejemplos típicos de esta categoría de sectas en ciertos "movimientos de santidad", así como en los movimientos pietistas europeos del siglo XVIII.

Las sectas *manipulacionistas*, que antes llamé gnósticas, insisten sobre todo en un conocimiento particular y distintivo. Se definen a sí mismas frente al mundo exterior esencialmente por la aceptación de sus metas. Con frecuencia una versión más espiritualizada y etérea de los fines culturales de la sociedad global, pero sin rechazarlos. Por el contrario, estas sectas tratan de cambiar los métodos adecuados para la consecución de tales fines. A veces sostienen que sólo puede lograrse tal cosa mediante el empleo del conocimiento especial enseñado por el movimiento. Ese es el único medio verdadero y valioso de adquisición de salud, riqueza, felicidad y prestigio social. Aunque reinterpreten las actividades "mundanas", estas sectas ofrecen técnicas y modos verbales de aseguramiento especiales que justifican la búsqueda y la consecución de las metas culturales. En consecuencia, estos movimientos son a veces del tipo de los llamados "cultos", que Marty<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Véase Marty, 1960. Este autor sugiere que los "cultos" se derrumban en ausencia de un líder carismático. Pero este tipo de líder dista mucho de ser un factor constante en los movimientos que Marty engloba bajo este rubro. A menudo prosperan en un contexto completamente impersonal, como ocurre en varias ramas del Pensamiento Nuevo y de los rosacruces.

describe como orientados posiblemente hacia el mundo exterior. Mediante la publicidad ofrecen facilidades para el aprendizaje de sus sistemas pero no provocan conversiones porque para ellos lo importante es la adquisición de actitudes espirituales más bien que el ofrecimiento de actividades o relaciones específicas. La vida de grupo de estos movimientos se reduce a menudo a un mínimo absoluto, porque su gnosis es impersonal. Cualquiera puede aceptarla y emplearla para sus fines personales, ya que su eficacia no depende de ninguna relación o ningún proceso místico. Cuando se reúnen los miembros de estos movimientos, la función principal de la asamblea no parece ser tanto la adoración o la devoción como la asignación de prestigio y posición social a los éxitos alcanzados mediante el empleo de las enseñanzas especiales de la secta. Estos movimientos son a menudo sincréticos, aun dentro de la tradición cristiana. Pero emplean textos evangélicos como aquellos en que Cristo afirmó que tenía muchas otras cosas que decir, pero que los hombres no podrían soportar oírlos. La divinidad se entiende, de modo implícito o explícito, como una fuente de leyes o principios para aplicarse en la vida diaria. La idea de un salvador personal se reduce aquí a un mínimo y se advierte la ausencia de toda relación emocional con Dios o toda relación de autoridad. Cualquiera puede aprender la doctrina, de aplicación universal, si se lo propone. Estas sectas se interesan poco por la escatología. Se interesan por los resultados en este mundo, y el más allá les parece simplemente un ensanchamiento de los disfrutes actuales. En los países cristianos los grupos representativos de este tipo son los científicos cristianos, los unitarios, los psiquianos, los científicos y los rosacruces.

Los tipos que ahora deseo añadir a esta clasificación son los que se encuentran en la tradición cristiana pero que también pueden observarse en otras partes.

Las sectas *taumatúrgicas* son movimientos que insisten en que los hombres pueden experimentar el efecto extraordinario de lo sobrenatural sobre sus vidas. Dentro del cristianismo sus representantes principales son los grupos espiritistas, cuya actividad principal reside en la búsqueda de mensajes personales de los espíritus para lograr curaciones, efectuar transformaciones y realizar milagros. Estas sectas se definen a sí mismas en relación con la sociedad más amplia afirmando que la realidad y la causación normales pueden suspenderse en beneficio de gracias especiales y personales. Se resisten a aceptar el proceso físico del envejecimiento y la muerte y se reúnen para afirmar una excepción especial de las realidades diarias que asegure a cada individuo y sus seres queridos el bienestar perpetuo en el otro mundo. En cuanto al presente, buscan ventajas inmediatas mediante la realización de milagros. Estos grupos difieren poco de

les sectas manipulacionistas en varios sentidos, pero su respuesta al mundo es menos universalista y más personal. Además no pretenden una gnosis especial, sino que tienden más bien a llamar a los espíritus y a otros poderes para que realicen oráculos y milagros. Los fines que persiguen pueden definirse en términos de compensación de pérdidas personales más bien que de búsqueda específica de metas culturales. Aquí la actividad religiosa no se aleja mucho de la magia. Cuando estos grupos se reúnen constituyen un auditorio en que la mayoría espera beneficios personales u observa cómo los obtienen otros. Cuando son cristianos estos grupos hacen gran hincapié en los diversos sucesos milagrosos de las escrituras. Los atrae sobre todo el Evangelio según San Marcos. Su actividad más característica es la "sesión" o demostración pública. Las relaciones que buscan tienden a referirse más a sus parientes desaparecidos que a Dios o a un salvador, y su concepción de un salvador raras veces es refinada. Encontramos entre estos grupos a la Iglesia Espiritual Nacional y la Iglesia Espiritista Progresista.

Las sectas *reformistas* parecen constituir un caso aparte. Pero el enfoque analítico dinámico de los movimientos religiosos requiere una categoría correspondiente a los grupos que, aunque sectarios en más de un sentido, han efectuado transformaciones en su primera respuesta hacia el mundo exterior. Originalmente revolucionaria, es posible que esta actitud se haya vuelto introversionista más tarde. La historia de los cuáqueros es un ejemplo típico de esto. Revolucionarios al principio, se volvieron introversionistas durante el siglo XVIII y gradualmente han adoptado una posición reformista. Este tipo de secta, poseedor de un sentido muy fuerte de identidad, estudia el mundo para incorporarse a él por sus buenas acciones. Se arroga el papel de la conciencia social. La secta acepta también un lugar en el mundo sin pertenecer al mundo ni mancharse por su impureza. Se asocia con el mundo pero se mantiene aparte de él. Los textos favoritos de estas sectas, aunque no se ciñan estrictamente a ellos, son aquellos según los cuales la fe sin acciones es vana, y que apoyan la concepción de que la secta es en sí misma el fermento de la masa. Su posición doctrinal es moderada, reducida, por la orientación humanitaria y sus tendencias reformistas hacia el mundo exterior. Los cristadelfos pueden transformarse en el futuro en esta clase de secta, aunque su posición doctrinal es mucho más extensa y no podría ser abandonada fácilmente. El interés de esta categoría reside en la importancia que parecería tener para el estudio de las transformaciones de las sectas cuando la estructura persiste aunque se modifique la respuesta al mundo exterior.

La secta *utópica* es quizá el tipo más complejo. Su respuesta al mundo exterior consiste en parte en un retiro de él, y en

parte en el deseo de modificarlo para mejorarlo. Es más radical que la secta reformista, potencialmente menos violenta que la secta revolucionaria y más constructiva a nivel social que la secta conversionista. Mediante sus actividades trata de construir el mundo sobre una base comunitaria. No trata sólo de establecer colonias sino que propone también un programa para la reorganización del mundo según lineamientos comunitarios. Busca así una especie de reconstrucción social, pero de un tipo esencialmente diferente del de grupos tales como los cuáqueros. De hecho propone medidas de reorganización social y no sólo mejoras y reformas dentro del marco de la sociedad existente. En el caso de un movimiento cristiano, los textos bíblicos favoritos pueden ser los de las actas que narran el establecimiento de la comunidad cristiana primitiva en Jerusalén. Pero es poco probable que las sectas de esta clase tengan una concepción clara de la divinidad. Pueden ser conversionistas hasta cierto punto, pero los conversos que desean son de una clase distinta. A consecuencia de las exigencias formuladas a sus miembros, tienden a mostrarse suspicaces ante los candidatos a la conversión, en forma similar a las órdenes monásticas. Entre los grupos cristianos (o más o menos cristianos) de este tipo podríamos mencionar a los tolstoianos, la Comunidad de Nncida, los Brüderhof, y quizá también algunas secciones de los socialistas cristianos.

En el caso de las sectas utópicas parece necesario distinguir entre las que consideran la fundación de "colonias" como su misión religiosa esencial, como el medio específico para la obtención de la gracia, y las que estiman que esto sólo representa uno de los medios razonables. Por ejemplo, grupos tales como ciertos menonitas, la Comunidad Amana y los tembladores, de práctica comunal, la han adoptado en respuesta a circunstancias particulares, más bien que como una parte de su visión original. Su práctica de la vida comunal no constituye su respuesta al mundo exterior, sino su defensa contra él. Esta fue en particular la forma adecuada en que se adaptaron a la sociedad colonial (norteamericana) a la que habían emigrado y que amenazaba con dispersarlos y asimilarlos en pequeños grupos en la irreligión de la situación "fronteriza". La práctica de la vida comunal, a veces auxiliada por la distinción lingüística, se convirtió para estos grupos en un medio importante de protección de su modo de vida frente al de la sociedad más amplia; y en una sociedad donde la tierra era barata y sólo necesitaba ser desmontada, la segregación vecinal mediante la vida en común se convirtió casi en un medio natural de defensa. Por supuesto, pudo haber ocurrido que la vida comunal asumiera una importancia muy grande para un movimiento, y no debemos olvidar su importancia como factor decisivo en la creación de un tipo específico de cambio en los movimientos introversionistas. Gradualmente, a medida

que la inspiración original se vuelve menos activa —como ocurrió con los tembladores y la Comunidad Amana, grupos introversionistas que en su origen pretendían tener dones espirituales especiales— la vida comunal puede convertirse en un fin en sí misma.

Parece ser que las sectas cuando persisten, experimentan siempre un proceso de mutación, algunas de las razones de esto ya han sido estudiadas. Debido a que no pueden alejarse por completo del mundo, las sectas son influidas por factores externos. Pero es posible que las causas internas sean más importantes aún: la respuesta de los fundadores hacia el mundo exterior resulta difícil de sostener por las generaciones subsecuentes. Éstas pueden también revalorizar y reintroducir los recursos de aislamiento inventados por los fundadores, y lo que al principio eran sólo mecanismos institucionales de defensa pueden adquirir gradualmente una importancia intrínseca y ya no ser sólo un medio. El comunitarismo, adoptado al principio como protección, o la ideología y las prácticas de la secta, pueden transformarse así de una defensa en una respuesta. A su vez pueden convertirse en objeto de nuevos mecanismos de defensa y racionalización, y la legitimación doctrinal o la espiritual pueden en consecuencia tomar el lugar de algo que al principio era puramente circunstancial. Así uno puede observar las consecuencias internas y aun las *consecuencias ideológicas sistemáticas* de lo que al principio era una simple acción defensiva, y se produce una adaptación institucional. La vida comunitaria por sí sola no basta para describir como utópicas a las sectas que se adhieran a ella, así como las disputas entre los doukhobores y los agentes del gobierno de la Columbia Británica no justificarían la inclusión de estos sectarios entre los grupos revolucionarios. La decisión contraria introduciría un criterio extraño de organización en nuestra clasificación,<sup>2</sup> y reduciría su utilidad para el estudio de los procesos de transformación dentro de las sectas.

Toda tipología de las sectas debe señalar, y no ocultar, el hecho de que las sectas sufren procesos de cambio. No es sólo cuestión del proceso de formación de denominaciones, que es el cambio típico dentro de las sectas conversionistas (véase Wilson, 1959). Todos los organismos tienden a sufrir una atenuación del compromiso con los valores originales y esto se aplica especialmente a los movimientos de protesta. La secta manifiesta esta tendencia sobre todo en su respuesta al mundo. En efecto las estructuras, los deberes y la doctrina oficial son mucho más resistentes al cambio. Pero la actitud hacia el mundo exterior, que constituye el principal tema de debate entre la secta y la sociedad más amplia, puede cambiar imperceptiblemente. Puede encontrarse una ilustración en extremo clara de este tipo de cambio en el

<sup>2</sup> Clark (1937) presenta una clasificación en que las sectas comunitarias se consideran como una especie distinta.

caso de la secta revolucionaria que, permaneciendo en esencia una secta, puede cambiar gradualmente su actitud hacia el mundo exterior. Resulta difícil sostener un espíritu revolucionario intenso, sobre todo cuando depende de la expectativa de una señal sobrenatural, cuya fecha se pospone con frecuencia necesariamente. La secta revolucionaria parece susceptible de dos clases de desarrollo. En el primer caso, la secta puede ligar su destino tan estrechamente a la idea de la revolución activa que en realidad representa una rebelión; en tal caso parece imposible preservar la posición religiosa original en su forma primitiva, aun en forma aproximada. El mahdismo sudanés, el Movimiento de la Regla de Marcha de las islas Salomón,<sup>3</sup> la rebelión de Taiping (véase Wallace, 1956), y quizá el caso de los Hombres de la Quinta Monarquía (Inglaterra, siglo xvii), parecen constituir ejemplos de este tipo de transformación. El cambio a fuerza militar tiende a conducir a la supresión de la secta por las autoridades estatales o a convertirla en un partido secreto, de existencia precaria, y por lo tanto más político que religioso. La segunda mutación posible puede resultar más difícil de describir. Resulta difícil conservar durante largo tiempo la esperanza de una aparición divina o de un cataclismo, y quizá resulte más fácil mantenerla mediante el reclutamiento de nuevos adeptos, entusiasmados ante lo que para ellos es una perspectiva nueva, que mediante el reclutamiento de una segunda generación o generaciones sucesivas de miembros constituidas por los hijos de los miembros originales. Pero si la secta se encuentra bien protegida y tiene una buena probabilidad de conservar su reclutamiento interno, es probable que su respuesta al mundo asuma aspectos nuevos a pesar de la persistencia de las declaraciones doctrinales, las interpretaciones de las escrituras o del ritual. Parece ser que la secta revolucionaria que persiste en estas circunstancias se torna más pasiva, más despegada, y que luego se aproxima en realidad a la posición de las sectas introversionistas. El cambio experimentado entre los cuáqueros parecería ser de esta clase. Es lo mismo que está ocurriendo ahora, hasta cierto punto, entre los cristadelfos. Estos cambios no pasan siempre inadvertidos entre las sectas y a menudo encuentran oposición en ellas. En realidad, estos procesos producen por sí mismos escisiones dentro de las sectas revolucionarias más bien del mismo modo en que hemos visto que el proceso ya observado de la formación de denominaciones engendra cismas dentro de las sectas conversionistas. Entre los cristadelfos de hoy, y a pesar de la reintegración de

<sup>3</sup> Vacilaríamos en clasificar como secta a este movimiento. La presentación de Worsley (1957, pp. 170 ss.) sugiere que a pesar de sus aspectos milenarios este movimiento tenía claros objetivos políticos desde su nacimiento. Allen (1951) parece sugerir que el movimiento tenía una conciencia política mucho menos desarrollada al nacer.

ciertos grupos antes cismáticos, pueden observarse tensiones entre quienes mantienen una concepción introversionista del movimiento y quienes prefieren las ideas de la reforma social, sobre todo entre los jóvenes. Además, algunos de estos últimos han sido expulsados por estas razones. Y al lado de esto puede observarse la persistencia de las antiguas ideas revolucionarias. Los cuáqueros han experimentado otras mutaciones: la secta revolucionaria se ha vuelto introversionista y luego reformista social. Esto se produjo no sólo porque los cuáqueros se interesaran individualmente en las buenas acciones sino también por la acción concertada del movimiento en su totalidad. Una característica significativa de la posición reformista debe observarse en el hecho de que no emplea este tipo de buenas acciones como instrumento de proselitismo. El trabajo reformista se convierte en la *raison d'être* de la secta, el punto central de su misión y de la imagen que tiene de sí: una nueva respuesta ante el mundo.

Por supuesto, podemos estudiar mejor los cambios típicos de las sectas en términos de factores internos (desilusión en cuanto a las esperanzas escatológicas, reclutamiento de una segunda generación). Pero la influencia de la sociedad más amplia no debe omitirse al estudiar el nacimiento y la transformación de las sectas. Es obvio que las sectas del tipo manipulador y el introversionista sólo pueden aparecer en ciertas etapas del desarrollo social y cultural. Una secta manipulacionista sólo puede surgir cuando el pensamiento metafísico haya penetrado en las tradiciones religiosas y filosóficas de una sociedad. Las sectas de este tipo tienden a prosperar entre los semi-intelectuales que tienen algún conocimiento del razonamiento científico o filosófico, el que imitan hasta cierto punto. Las sectas manipulacionistas son universalistas, y esta es también una variable cultural sólo encontrada en etapas relativamente avanzadas del desarrollo cultural. Estas sectas incluyen a personas más "educadas"; es poco probable que se originen en las clases obreras. Tienden a ofrecer visiones de prestigio y poder, al igual que los medios para alcanzarlas. Atraen a grupos con alguna ambición en este sentido. Los medios especiales ofrecidos por las sectas para la consecución de estas metas se definen en términos de las técnicas verbales y las teorías metafísicas. Emplean un lenguaje que atrae la confianza y crea seguridad, y su preocupación por la explicación de sus teorías tiende a excluir toda otra actividad. El bienestar en este mundo, percibido en términos de salud, riqueza, comodidad y posición social, constituye la sanción práctica de la enseñanza de estas sectas. La sociedad orientada hacia la realización ofrece sus recompensas a través de procesos muy competitivos. En respuesta, estas sectas ofrecen métodos nuevos que permiten un escape de las tensiones y la consecución de metas culturales, sobre todo para quienes son sensibles a la posición social y luchan

por alcanzarla. Las sectas de este tipo fueron particularmente importantes durante los siglos XIX y XX en las sociedades industriales (véase Griswold, 1954; England, 1954; Wilson, 1961).

Por razones muy diferentes, la actitud introversionista también tiende a manifestarse sólo en ciertas clases de circunstancias sociales. El retiro de la sociedad más amplia y el rechazo de sus enseñanzas y prácticas religiosas dominantes sólo son posibles cuando las instituciones sociales han alcanzado cierto grado de autonomía entre sí, y en circunstancias en que la expresión y las prácticas religiosas han dejado de constituir una actuación pública necesaria. La idea de la vida privada debe establecerse antes de que pueda originarse una religión introversionista, sobre todo en sus formas no comunitarias. En el monasticismo el retiro del mundo se practicó bajo los auspicios de la ideología social dominante y condujo a un estilo de vida separado del mundo exterior, pero también podría decirse que se realizaba en nombre de ese mundo. En el caso de la secta introversionista, el retiro constituye una "retracción" más radical, aunque no renuncie a todos los contactos sociales, sino en esencia sólo al consenso religioso y moral usual y dominante. En consecuencia, sólo puede originarse en una sociedad, ya parcialmente secularizada, o en una sociedad donde la conquista militar, por ejemplo, haya puesto en duda la religión tradicional y permitido alguna diferenciación. La participación en las actividades seculares puede continuar, pero si conduce a dificultades en el campo de la práctica religiosa, pueden presentarse tendencias comunitarias y segregación, en circunstancias favorables. Pero las sectas introversionistas no siempre han podido o deseado convertirse en comunitarias; su método de retiro trata de establecer una privacía religiosa personal, no segregación vecinal. No consideran que este aislamiento sea puesto indefectiblemente en peligro por las actividades seculares si éstas se consideran "necesarias". Por ejemplo, ciertos movimientos sagrados y algunos darbyistas estrictos admiten que sus miembros se expogan a los asuntos del mundo, siempre que mantengan sus vidas privadas libres de la contaminación de ese mundo. Mientras las sectas conversionistas y las revolucionarias insisten en una doctrina de testimonio y en su expresión pública, las sectas introversionistas niegan el valor de tal actividad y rechazan sus implicaciones teóricas. El introversionismo parece haber constituido una actitud posible de sostener en la Europa del siglo XVII, pero es claro que el clima social es hoy menos favorable para esta clase de actitud religiosa. La educación obligatoria, las reglamentaciones sanitarias y sociales, el mayor control económico de la actividad individual por parte del Estado, la extensión de los impuestos, el servicio militar obligatorio o el empleo de ciertos procedimientos aprobados por las naciones para obtener la

exención de aquél, son factores que relacionan más de cerca a los sectarios con la sociedad más amplia. El desarrollo de las comunicaciones masivas y su empleo por los gobiernos, la extensión de la división del trabajo, el desarrollo del reclutamiento de mano de obra en gran escala y la desaparición de la empresa pequeña, hacen cada vez más difícil el aislamiento efectivo. La dependencia difusa del individuo respecto de la sociedad hace cada vez más difícil su retiro, y la ampliación de la experiencia social del individuo, su acceso a una gran diversidad de actividades culturales, sociales y recreativas, probablemente reducen la atracción relativa de una vida de retiro. La solidaridad orgánica no conducen necesariamente a una mayor lealtad hacia la sociedad y sus metas, pero hace más difícil la consecución o aun la concepción de una independencia más completa. Por lo menos durante algún tiempo, estas circunstancias pueden producir entre las sectas respuestas que propicien la persistencia de las sectas ya "establecidas", pero a la vez hagan menos probable el surgimiento de sectas nuevas, por lo menos del tipo introversionista, y quizá también de tipo revolucionario.<sup>4</sup>

Si dejamos ahora el mundo cristiano para pasar a lo que podríamos llamar territorios misioneros, podremos ver de inmediato que las sectas manipulacionistas y las introversionistas no tenderán a desarrollarse allí.<sup>5</sup> Las sectas indígenas, que abundan en estas sociedades, son revolucionarias o taumatúrgicas. Estas dos clases de respuestas son primitivas y simples. La práctica taumatúrgica caracteriza la religión y la magia primitivas, y cuando las sociedades alcanzan el grado de complejidad en que la desviación religiosa se hace posible, la taumaturgia se convierte en una parte casi inevitable de ella. Sin embargo, las sectas de curanderos a menudo deben mucho a la tradición taumatúrgica del propio cristianismo. Las sectas de esta clase nacen en las sociedades primitivas como respuesta al cambio social y al deterioro de la cultura tradicional. Uno de los aspectos de este fenómeno es la introducción de ideologías nuevas que se convierten a su vez en una fuente de ideas y prácticas religiosas accesibles a los movimientos religiosos puramente nativos. Las sectas "zionistas" de Sudáfrica (véase Sundkler, 1948; Dougall, 1956; Hunter, 1936) ilustran este sincretismo de las prácticas taumatúrgicas paganas y cristianas, al igual que las llamadas sectas pocomanias de Jamaica (Simpson, 1956). Pero es muy

<sup>4</sup> Véase en Wilson (1958) un examen de las circunstancias sociales favorables para la supervivencia de las sectas.

<sup>5</sup> El único ejemplo de una secta de un país subdesarrollado (excluidas las actitudes nativistas) que he podido clasificar como introversionista, en la medida de las pruebas a mi disposición, es la de los "Apóstoles de Aiyetoro", en la costa nigeriana. Las pruebas aportadas por una publicación periódica son demasiado escasas para un argumento decisivo. Véase Anon, 1951, pp. 387 ss.

poco probable que surjan sectas manipulacionistas o introversionistas entre las poblaciones indígenas de estos dos territorios, uno de los cuales está más o menos libre de tribus y el otro es una sociedad subdesarrollada no tribal.

Con frecuencia encontramos el tipo revolucionario de movimientos religiosos en estos territorios misioneros, que han sido llamados, o se han llamado a sí mismos, "etíopes" (Cook, 1933; Westermann, 1937; Roux, 1945; Sundkler, 1948; Shepperson, 1952; Schlösser, 1949; Thwaite, 1936). Los movimientos Ras Tafari de Jamaica se asemejan en sus rasgos principales. Insisten de modo típico, pero en grados variables, en la expectativa adventista o milenaria, y en la próxima inversión de papeles entre los devotos y sus enemigos, y todos comparten la misma espera del milenio (Simpson, 1955). En ciertos contextos estos movimientos se han identificado con un tipo de nacionalismo incipiente, o bien, cuando el término "nacionalismo" es anacrónico, se toman por lo menos por movimientos semi-políticos. Se puede considerar a algunos de ellos en estos términos, pero en otros casos las pruebas no apoyan tal denominación. Muchos de ellos se aproximan más a las sectas revolucionarias que no están completamente institucionalizadas. No conducen necesariamente a la actividad revolucionaria, pero esperan una transformación revolucionaria de su sociedad, o por lo menos de sus propias circunstancias. En general creen que una intervención sobrenatural a su favor originará la revolución.

Los investigadores aceptan la consideración de que el sectarismo revolucionario es una respuesta a una situación de tensión cultural. Hay al parecer algunas razones para suponer que se trata de una respuesta espontánea de pueblos oprimidos o colonizados que convierten su mundo deseado en su respuesta al mundo real. Pero no podemos estar siempre seguros de que este tipo de movimiento constituya una respuesta espontánea, y si queremos trazar una imagen clara de las circunstancias y las condiciones culturales a las que responden las sectas revolucionarias, debemos separar los efectos del contacto cultural de los efectos de la difusión cultural. Hasta un contacto cultural muy ligero parece capaz de producir efectos reconocibles al nivel de la interpretación religiosa.<sup>6</sup> Pero las respuestas de las sectas revolucionarias como tales pueden ser provocadas y estimuladas por la actividad misionera, hasta por una de clase más o menos ortodoxa.<sup>7</sup> Debemos considerar también otro factor: el hecho de

<sup>6</sup> Berndt y Firth consideran que los movimientos autóctonos surgen en forma independiente de toda influencia extranjera tras un contacto muy ligero, o aun como reacción a los rumores provenientes de lugares donde haya habido un contacto cultural muy superficial; véase Berndt, 1952, 1954, y First, 1935.

<sup>7</sup> Koskinen (1953) aporta pruebas de los inicios de la actividad misionera en Polinesia. Véase también Lane, 1927.

que las escrituras cristianas contengan un elemento revolucionario muy claro, que constituye el núcleo doctrinal de las sectas revolucionarias de Europa y América. Estas sectas han realizado a menudo un proselitismo activo en los países subdesarrollados y han diseminado su enseñanza por todas partes. Paradójicamente, no son las únicas sectas que han comunicado las ideas del regreso de Cristo y el milenio, ya que estas enseñanzas son también, después de todo, una parte del mensaje de los múltiples grupos fundamentalistas que podemos llamar conversionistas. Sin embargo, en el contexto de los territorios misioneros puede ocurrir que las doctrinas relativamente menos importantes en la situación europea o la norteamericana sean precisamente las que acepten con mayor facilidad los pueblos nativos.

Por ejemplo, varias sectas pentecostales, algunas de las cuales se llaman a sí mismas movimientos sagrados, y otros grupos fundamentalistas, entre ellos los darbyistas, han venido trabajando en Jamaica desde 1919; los bautistas del Séptimo Día (Niasalandia), la Iglesia de los Hermanos (en Nigeria), el llamado Grupo Eclesiástico Estándar de la Biblia Abierta (África Occidental Francesa), y muchos otros grupos, trabajaban en el África alrededor de 1955. Se informa que los adventistas del Séptimo Día tenían cerca de dos mil misioneros en las tierras de misiones por esas fechas, y las Asambleas Americanas de Dios tenían cerca de setecientos cincuenta. Estos dos grupos han hecho un número considerable de conversos en diversas partes del África y en otros territorios (véase Thiessey, 1955, pp. 411 y ss.; Pierce Beaver, 1954; Price y Mayer, 1956; Price, 1957). Ya alrededor de 1930 la penetración de los adventistas del Séptimo Día en los campos misioneros de grupos más ortodoxos provocó algunas quejas (Burton, 1936; Keesing, 1941, pp. 225 ss.). Los mormones y los Testigos de Jehová mantienen un número considerable pero secreto de misioneros laicos en estos países, y los últimos tratan de transformar a todos sus conversos en otros tantos "proselitistas" de su forma particular de adventismo.

Las sectas nativas que manifiestan la influencia directa de las misiones cristianas constituyen legiones. En cierto número de casos sus líderes son individuos indígenas irritados por la escasez de oportunidades de prestigio y poder ofrecidas por las misiones en que se educaron. Tal fue el caso de Kimbangou (véase Lerrigo, 1922; Schlösser, 1949; Comhaire, 1953, 1955; Balandier, 1955, y el de Simon-Pierre Mpadi Chilembwe, cuya carrera debió mucho al radical y voluble Joseph Booth, un misionero fundamentalista de concepciones cambiantes, casos que son prototipos de los líderes de un movimiento revolucionario nativo influidos por las misiones (Shepperson, 1954). Los kitawala, una versión rodesiana del movimiento de los Testigos de Jehová, prueban también la influencia directa del cristianismo revolucio-

nario sobre las actitudes religiosas disidentes de los pueblos indígenas (Quick, 1940; Schlösser, 1949; Cunnison, 1951).<sup>8</sup> Y no faltan los ejemplos similares en Melanesia, Polinesia y China.<sup>9</sup>

Queda por determinar en cuáles de sus aspectos constituyen los movimientos revolucionarios nativos simplemente una respuesta a los contactos culturales sin tomar las ideas escatológicas y mesiánicas del cristianismo. El movimiento nativista, la promesa del regreso de los ancestros y sus costumbres, parece constituir una respuesta de este tipo.<sup>10</sup> Los cultos de la carga parecen surgir también sin absorciones ideológicas. Estos dos movimientos son de tipo revolucionario, pero es probable que tengamos menos pruebas en el caso del regreso del Mesías como de un mito indígena que da origen a la actividad religiosa, aunque así se ha sugerido en el caso del culto manseren de los biak de Nueva Guinea.<sup>11</sup> Si algunas sectas revolucionarias se originan fuera de toda influencia cristiana, tendremos una prueba de la amplia aplicación de nuestras categorías, las que ya no estarán limitadas por las culturas. Para estudiar esta cuestión, y otros problemas relacionados, debemos analizar las sectas indígenas y asegurarnos de distinguir entre sus diversos elementos. Entonces podríamos conectar tales elementos con las condiciones de contacto cultural y los niveles de desarrollo social. Köbben (1960) ha iniciado un análisis de este tipo. Parece probable que en las sociedades menos avanzadas sean limitadas las posibilidades de respuesta al mundo exterior, y que sólo dos de ellas (la revolucionaria o la taumatúrgica) constituyan posibilidades de respuesta original en las sociedades preágrafas. Estas dos respuestas permiten considerables elementos de fantasía. Ambas existían claramente en la historia del cristianismo; aunque la respuesta taumatúrgica ha dado origen a menos organizacio-

<sup>8</sup> Shepperson (1952) sugiere que estos movimientos se han diferenciado hasta cierto punto de los Testigos de Jehová de Europa y los Estados Unidos.

<sup>9</sup> La revuelta "manseren" de Papúa, dirigida por Stephanus durante la segunda Guerra Mundial, mostró signos claros de influencia cristiana, según Pos (1950, pp. 561 ss.). (Véase la nota 11.) Williams (1934) sugiere que la enseñanza misionera mal entendida desempeñó algún papel en el movimiento.

Para el caso de Polinesia véase Winks, 1953, Thompson, 1908, Brewster, 1922, pp. 141 ss. y 236 ss., y Cato, 1947.

Para el caso de Asia véase Boardman, 1951, y Krader, 1956.

<sup>10</sup> Wallace (1956) ha llamado "movimientos de revitalización" a los movimientos nativistas de esta clase. Es posible que hayan aparecido en forma espontánea como movimientos autóctonos en respuesta al contacto cultural. La Danza Americana de los Espectros debe clasificarse en este grupo, y quizá también el Taro de la Nueva Guinea Británica.

<sup>11</sup> Véase De Bruyn, 1951, Bodrogi, 1951, y Chinnery y Haddon, 1917. Parece haber consenso en cuanto a que la creencia en el regreso del Manseren Koveri como un salvador precede a la actividad misionera cristiana. Quizá sea respuesta a una conquista anterior. Más tarde, el "culto" tomó elementos cristianos. Fletcher (1891) creía que los indios tenían sus propios mitos mesiánicos acerca del regreso de un héroe cultural.

nes sectarias como tales, ha existido dentro de la tradición cristiana en movimientos del culto de una clase u otra, o como un paganismo residual. Como posición primitiva y como transformación de la posición revolucionaria, la secta introversionista parece manifestarse sólo en ciertas condiciones de desarrollo social. Las condiciones favorables para la aparición de las sectas manipuladoras parecen ser aquellas en que se ha roto el monopolio religioso, intelectual y educativo de los funcionarios religiosos tradicionales, y en circunstancias que hacen común la inseguridad de la posición y posible la movilidad social, por lo menos para algunos.

Las condiciones necesarias para la aparición de los otros tres tipos de respuesta al mundo parecen aún más severamente limitadas. Al parecer las sectas conversionistas se ligan al desarrollo del individualismo y esto constituye tal vez la condición *sine qua non* de su aparición. La respuesta reformista parece ser esencialmente derivada. Se puede considerar en parte como un proceso de secularización de las sectas, por lo menos como un acomodo a las preocupaciones del mundo exterior. Si pueden formarse hasta cierto punto concepciones utópicas en las sectas revolucionarias, la idea de la acción social tendiente al establecimiento de una sociedad nueva surge sólo en una etapa de desarrollo social en que podemos ver los valores culturales tradicionales en la perspectiva de cierto relativismo realista. Parece entonces que el nacimiento de este tipo de sectas se limita también a ciertas circunstancias generales del desarrollo social. Al parecer pocos de nuestros tipos pueden observarse entre las desviaciones religiosas que encontramos en las sociedades preágrafas. Este hecho no debe impedir nuestros esfuerzos por descubrir la importancia de estos tipos para el análisis de los movimientos religiosos dentro de las otras grandes religiones mundiales, así como en el desarrollo protestante del cristianismo, de donde derivan primordialmente nuestros tipos.

## REFERENCIAS

- Anon (1951), "A visit to the Apostles and town of Aiyetoro", *Nigeria*, vol. 36.  
 Allen, C. H. (1951), "Marching rule: a nativistic cult of the British Solomon Islands", *South Pacific*, vol. 5.  
 Balandier, G. (1955), *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Presses Universitaires.  
 Berger, P. L. (1954), "Sociological study of sectarianism", *Social Research*, vol. 21, pp. 467-485.  
 Berndt, R. M. (1952), "A cargo movement in the Eastern Central Highlands of New Guinea", *Oceania*, vol. 23, pp. 40-65 y 137-158.

- Berndt, R. M. (1954), "Reaction to contact in the Eastern Highlands of New Guinea", *Oceania*, vol. 24, pp. 190-228.  
 Boardman, E. P. (1951), "Christian influence on the ideology of the Taiping rebellion", *Far Eastern Quarterly*, vol. 10, pp. 115-124.  
 Bodrogi, T. (1951), "Colonization and religious movements in Melanesia", *Acta Ethnograph. Acad. Scient. Hungar.*, vol. 2, pp. 259-290.  
 Brewster, A. B. (1922), *The Hill Tribes of Fiji*, Lippincott.  
 Burton, J. W. (1936), *Missionary Survey of the Pacific Islands*, World Dominion Press.  
 Cato, A. C. (1947), "A new religious cult in Fiji", *Oceania*, vol. 18, pp. 146-156.  
 Clark, E. T. (1937), *The Small Sects in America*, Abingdon.  
 Comhaire, J. L. (1953), "Religious trends in African and Afro-American urban societies", *Anthropological Quarterly*, vol. 26, pp. 95-108.  
 — (1955), "Sociétés secrètes et mouvements prophétiques au Congo belge", *Africa*, vol. 25, pp. 54-58.  
 Cook, L. A. (1933), "Revolt in Africa", *Journal of Negro History*, vol. 18, pp. 396-413.  
 Cunison, I. (1951), "A Watchtower assembly in Central Africa", *Int. Rev. Miss.*, vol. 40, pp. 456-469.  
 Chinnery, E. W. P., y A. C. Haddon (1917), "Five new religious cults in British New Guinea", *Hibbert Journal*, vol. 15, pp. 448-463.  
 De Bruyn, J. V. (1951), "The Manseren cult of Biak", *South Pacific*, vol. 5, pp. 1-11.  
 Dougall, J. W. C. (1956), "African separatist churches", *Int. Rev. Miss.*, vol. 25, pp. 257-266.  
 England, R. W. (1954), "Some aspects of Christian Science", *American Journal of Sociology*, vol. 59.  
 Firth, R. (1935), "The theory of 'cargo' cults: A note on Tikopia", *Man*, vol. 55, pp. 130-132.  
 Fletcher, A. C. (1891), "The Indian Messiah", *Journal of American Folk-Lore*, vol. 4, pp. 57-60.  
 Griswold, A. W. (1954), "New thought: a cult of success", *American Journal of Sociology*, vol. 59.  
 Hunter, M. (1936), *Reaction to Conquest*, Oxford University Press.  
 Keesing, F. M. (1941), *The South Seas in the Modern World*, Allen and Unwin.  
 Köbben, A. J. F. (1960), "Prophetic movements as an expression of social protest", *Int. Arch. Ethnograph.*, vol. 49, pp. 117-164.  
 Koskinen, A. (1953), "Missionary influence as a political factor in the Pacific Islands", *Suomalaisen Tiedeakatemia Tolmituksia, Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, Sarja Ser. B, vol. 78 (Helsinki).  
 Krader, L. (1956), "A nativistic movement in Western Siberia", *American Anthropologist*, vol. 58, pp. 282-292.  
 Lane, G. H. (1927), *Fox Pitt Rivers, The Clash of Cultures and the Contact of Races*, Routledge.  
 Lerrigo, P. H. J. (1922), "The prophet movement in the Congo", *Int. Rev. Miss.*, vol. 11, pp. 270-277.  
 Martin, D. A. (1962), "The denomination", *British Journal of Sociology*, vol. 13, pp. 1-14.  
 Marty, M. E. (1960), "Sects and cults", *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, vol. 332, pp. 125-134.